دراسات مدرائية

حسين صفي الدين

# البنية المعرفية لفلسفة الوجود في مدرسة الحكمة المتعالية






# البنية المعرفية لفلسفة الوجود

في مدرسة الحكمة المتعالية

# البنية المعرفية لفلسفة الوجود

## في مدرسة الحكمة المتعالية

الدكتور حسين صفي الدين

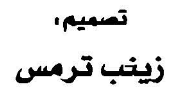
الطبعة الأولى

ISBN 978-614-440-089-0

[٢٠١٧م - ١٤٣٨هـ]




العنوان: لبنان - بيروت - سان تيريز - سنتر يحفوفي - بلوك c - ط ٣
تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٢١٩١ - email: almaaref@shurouk.org




اخراج فني
إبراهيم شحوري




طباعة
DBOUK 00961 3 336218
شركة دبوق العالمية للطباعة والتجارة العامة ش.م.م.
info@dboukart.com


بسم الله الرحمن الرحيم

# الفهرس

## الفصل الرابع



## الفصل الخامس



## الفصل السادس



# المقدّمة

سعى الإنسان منذ أوّل نشأته إلى أن يُقدّم تفسيرًا كلّيًا جامعًا عن الكون والوجود والإنسان. وفي المرحلة التي بدأ فيها التفكير الفلسفي، انتقل الفكر الإنساني في نظرته للعالم من التفسير الأسطوري القائم على تدخل القوى الخفية السحرية والعوامل الغامضة وما تضمنته ملاحم وأدبيات هوميروس وأشعار هزيود، إلى التفسير النظري الذي يحاول أن ينظر إلى الكون نظرةً شمولية مُدلّلة، بحثًا عن المبدأ الواحد للموجودات وانتهاءً باستكشاف القوانين التي تتحكم بصدور الكثرة من الوحدة أو التي تُعنى بتغيّر الأشياء وتعاقبها.

وقد اضطلع الفلاسفة والحكماء في هذه المهمة الخطيرة وحاولوا أن يقدّموا تفسيرًا عقليًّا جليًّا في بحر تتلاطم فيه الأفكار. ولا نستطيع أن ندعي أن هذا المسير قد طوى دورته وأدى مهمته، لكنهم بلا شكّ قدموا تراثًا عظيمًا في تاريخ البشرية تجلى في المباحث العقلية والعرفانية التي أغنت الحياة الفكرية على مختلف الأصعدة.

وإذا ما ولجنا عتبة الفكر البشري إلى الفكر الفلسفي الإسلامي فإننا سنجد أن الفلسفة الإسلامية وطبق التقسيم المشهور في الإلهيات بالمعنى الأعمّ «الأمور العامة» والإلهيات بالمعنى الأخصّ، سنجد أنّ أهم ركيزة فكرية في هذين القسمين هي المعقولات الثانية المنطقية والفلسفية.

صحيح أنّ الفلاسفة ذهبوا إلى أن امتياز الذهن البشري مقابل سائر الموجودات يتجلى في قدرة الإنسان على صياغة الكلّيات، لكن الأصح أن نقول أن الأهمية البالغة للذهن البشري تكمن في إدراك الإنسان للمعقولات الثانية،





لأن منها فقط يستطيع أن يستنتج قضايا ضرورية من المفاهيم الكلية، وبها فقط يستطيع أن يصوغ أقيسة ويستنتج منها، ويأتي بمعلوم جديد، ويتوفّر على فكر منطقي يؤمن له فلسفة حقيقية.

وهذا عكس ما نشاهده في الغرب، حيث أن الحسّيين ظنوا من خلال الاعتماد على الحس فقط، وحسَب الاصطلاح الفلسفي، الاعتماد على المعقولات الأولى، أنهم في غنًى عن المعقولات الثانية، وبنفيها يستطيعون أن يُقدّموا فكرًا وعلمًا، لكن سرعان ما بلغوا طريقًا مسدودًا ووقعوا في مشكلة كبيرة حين رأوا أنّ العلم والمعرفة لا يتحققان بالاقتصار على التصوّرات الأوّلية. وهذا ما دفع العقليين منهم أمثال كانط إلى محاولة فتح هذا الطريق المسدود، فاعترف بوجود ودور لهذه المعقولات، لكنه فرّق بين مجموعتين من المعارف واعتبر «المعقولات الثانية» من القسم الذي يرتبط بعالم الذهن. أمّا الفلاسفة المسلمون فقد سلكوا طريقًا ثالثًا حين ضمّوا ومزجوا بين المعقولات الأولى والثانية بطريقة إبداعية ضمنوا بها تحقق الإدراك والمعرفة.

وهنا تبرز أهمية المعقولات الثانية ودورها، فهي تشكّل المعاني الكلّية التي لا تستطيع أن تستغني عنها أي فلسفة في الدنيا، وإذا ما أمعنّا النظر في صفحات أي كتاب فسنلاحظ أن النزر اليسير منه يحتوي على ألفاظ تدل على اسم خاص أو مكان أو شيء خاص، وتبقى سائر الألفاظ الأخرى تحكي دلالات ومعانٍ كلّية.

وإذا ما فقدنا هذه المعقولات فلن يكون بالإمكان الوقوف على معانٍ عامّة تنسحب على أرجاء الوجود، وبالتالي لن نتوفر على فلسفة بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة، وإذا لم تتوفر الأسس الفلسفية الأولى لن يكون لدينا أي علم من العلوم المختلفة.

صحيح أنّ قسمًا من هذه المعاني ذهني، لكن ذلك لا يضر بكونها سببًا لمعرفة الأشياء الخارجية؛ ففي الخارج لا يوجد عندنا قضية صغرى ولا كبرى، والذهن هو الذي يقوم بهذا الترتيب، لكن مع كونه ذهنيًّا فهو يزيد في معرفتنا بالعالم الخارجي وذلك عندما نرتب قياسًا يتألف من صغرى وكبرى، فإن النتيجة تكشف لنا عن علم جديد في الخارج وعن علاقة جديدة هي علاقة الحد الأوسط مع الحد الأكبر.

السؤال الأساسي هو كيف يمكن أن نكشف حقيقةً، بمساعدة معانٍ ذهنية محضة، لا مصداق لها في الخارج ولم تؤخذ منه؟ وهل هذه المعاني تتصل بالخارج بطريقة من الطرق؟ وإذا كانت ذهنية محضة كيف يمكننا الاعتماد عليها في معرفة عالم الواقع وكشفه؟

وهناك نوعٌ آخر من المعقولات لا استقلال لها في الوجود ولا حتى في المفهومية، فلا يمكن تصوّرها من دون تصوّر غيرها، وهي المفاهيم الحَرفية؛ لكن بالرغم من أنها مجرّد روابط إلّا أنّ لها دورًا كبيرًا في ربط المعاني والمفاهيم المستقلّة. ولعلّ الفرق بين الإنسان والحيوان ليس في تصوّره المفاهيم المستقلة وإنما في المفاهيم والروابط غير المستقلة، فما هي هذه الروابط التي تشكّل أساس التفكير الفلسفي؟

سوف نجد في هذه الدراسة الأجوبة الكافية عن الأسئلة التي تقدم ذكرها، وسوف نبدأ بتبيين المعرفة من الناحية الوجودية طبق النظريات القائمة على الاتصال بالعقل الفعّال والعوالم الغيبية «ما وراء الطبيعة» إلى التوجيه الإنساني الذي يعتمد في حل معضلات الفلسفة والمعرفة على الإمكانات النفسانية والقوى الباطنية للإنسان، وسوف نلاحظ أن فلاسفة الحكمة المتعالية وبالأخص المتأخرين منهم أقاموا توازنًا في إعطاء كلّ من الحسّ والعقل نصيبه في مسيرة تعطي كلًّا من البعدين الإنساني والميتافيزيقي سهمه أيضًا.

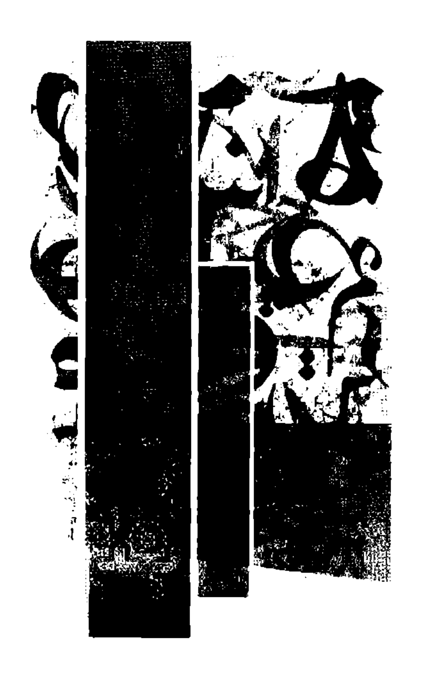
وسوف نتعرض لتاريخ المعقولات الثانية في الفلسفة الإسلامية فنستكشف من خلاله سير الصياغة الفلسفية لهذه المفاهيم وتكاملها، وذلك من خلال عملية تعريفية ممنهجة تشكل إضاءات ومقاربات لسائر موضوعات هذه الدراسة، ثم سنلجأ إلى استقصاء تاريخي فلسفي للمسائل التي سنعالجها وذلك بدراستها في إطار تطورها داخل الزمن، مع استيعاب وإحاطة مقارنة لما تستتبعه من لوازم وما تقوم عليه من أسس في تحولاتها التاريخية.

كذلك سوف نقوم بعملية تأمل فلسفي واسع مع صدر المتألهين وأتباع الحكمة المتعالية لتبيين وجود هذه المفاهيم في عملية تصحيح منشأ انتزاعها وتحقق وجودها، بما يفصلها عن الإدراكات الاعتبارية الصرفة، وسنعرض من خلال آلية انتزاع الذهن لهذه المفاهيم عملية تنامي المعرفة من أبسط الحقائق الذهنية




من تصوّرات ومفاهيم ومعقولات، وذلك خلال عملية منهجية وتوالد موضوعي يرجع إلى التلازم بين الجانب الموضوعي للتصوّرات المولدة والجانب الموضوعي من المعرفة المولدة.

كذلك سنخصص فصلًا يبحث في مشروعية هذه المعقولات وكيفية حكايتها عن الخارج ومدى صدقها ودرجة الاعتماد عليها والوثوق بها، لنصل في نهاية المطاف إلى أهم آثار هذه المعقولات، بعد استقصاء عام لمصاديقها، واستخلاص النتائج المرجوة، بالاعتماد على منهجية البرهان، وسنؤكد الموضوعية المعرفية (الحصر المنهجي) القائم على التجزئة والتركيب في سياق الاكتشاف والتقييم.



# الفصل الأوّل

## حقيقة العلم والعالِم والمعلوم

يُشكّل هذا الفصل مدخلًا كليًّا إلى مباحث هذه الدراسة. بداية سوف نستعرض أهم نظرية تبناها الحكماء المسلمون في تبيين حقيقة العلم، والإشكالات التي ترد عليها، وسنجد أن النظرية الإسلامية في المعرفة قائمة على تجرد العلم والمعلوم والعالَم أيضًا، فالعالم باعتبار أنه قابل للصور العقلية ومتّحد معها لا بد أن يكون مجرّدًا، لأن التعقّل في عالم الأجسام ليس له معنى، كذلك يجب أن تكون الصور العلمية مجرّدة، لأن التعقّل لا يتعلق بالأمور الجزئية والمادية، وسوف نرى أيضًا كيف تتم عملية الاتحاد بين العالم والصور العلمية، على أن نتعرض لذلك بصورة أعمق في الفصل الثاني من هذه الدراسة.

## ١. التعاريف التي ساقها الحكماء لبيان مفهوم العلم وماهيته

هل إنّ مفهوم العلم باعتباره أحد التصوّرات الذهنية، مفهوم بديهي لا يحتاج إلى تعريف أم أنّه مفهوم نظري؟ حسب مبنى نظرية البساطة، فإن المفاهيم البارزة للتصوّرات البديهية في آثار المناطقة المسلمين من المتقدمين هي المفاهيم الستّة المتعالية: الوجود، الوحدة، الوجوب، الإمكان... وفي منابع المتأخرين مفاهيم كالعلم والقدرة[١].

إذًا اتفقت أغلب آراء المحققين على أن مفهوم العلم بديهي ومستغنٍ عن

(١) أحد فرامرز قراملكي، **بداهت تصوّرات حسى**. تذكر المقالة أنّ المناطقة المتقدّمين هم الفارابي، ابن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨هـ) والغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥هـ) ومن المتأخرين: نصير الدين الطوسي والفخر الرازي.



التعريف وبتعبيرٍ أصح لا يمكن تعريفه. وبين من قال ببداهة مفهوم العلم ومن ادّعى أنه يقبل التعريف، ذُكِر للعلم تعاريف متعدّدة أغلبها غير حقيقي، حاول كلٌّ من المُعرّفين إظهار عقيدته حول حقيقة العلم؛ فمنهم من عرّفه ليُعيَن المصداق الذي يريد أن يبحث عنه كما فعل المنطقيون حين عرّفوه بأنه «حصول صورة الشيء في الذهن» وغرضهم تعيين العلم الحصولي من بين مصاديق العلم، ومنهم من عرّفه ليشير إلى نظريته في مسائل علم الوجود المرتبطة به حيث قال بعضُهم: «العلم عبارة عن حضور مجرّد عند مجرّد آخر» أو «حضور شيء عند موجود مجرّد» ليبيّن بهذا القول رأيه في تجرد العلم والعالم[1].

## تعريف ابن سينا للعلم

عرّف ابن سينا العلم بأكثر من تعريف، وإذا ما طالعنا مؤلفاته سنجد أنه عرّفه بأكثر من ثمانية تعاريف بعضها متشابه وبعضها الآخر مختلف[2]، ونذكر أهم هذه التعاريف:

١. يشبه أن يكون كل إدراك، إنّما هو أخذ صورة المدرَك بنحوٍ من الأنحاء[3].

٢. الإدراك هو حصول صورة المدرَك في ذات المدرِك[4].

---

(١) محمد تقي المصباح اليزدي، **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، الصفحة ١٤١.

(٢) التعاريف المشابهة التي ذكرها ابن سينا:

أ. «يشبه أن يكون كلّ إدراك إنّما هو أخذ صورة المدرَك». ابن سينا، **النجاة**، الصفحة ٢٠٧.

ب. «العلم هو حصول صور المعلومات في النفس». ابن سينا، **التعليقات**، الصفحة ٩٥.

ج. «العلم هو صور المعلومات، كما أنّ الحس صور المحسوسات». المصدر نفسه، الصفحة ١٦٦.

د. «نفس الإدراك تطبّع الشيء بالصور من حيث هي عقلية - أي مجرّدة عن الأحوال المعلومة». ابن سينا، **المباحثات**، الصفحة ١٠٨.

هـ. «فإنّ الإدراك هو استحضار الصورة فقط إذا كانت بحيث هي معقولة». ابن سينا، **المباحثات**، الصفحة ٢٦٦.

(٣) ابن سينا، **النفس - من كتاب الشفاء**، الصفحة ٨١.

(٤) ابن سينا، **التعليقات**، الصفحة ٩٥.

٣. إن العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجرّدةً عن موادها[١].

٤. الإدراك هو التصوّر للمعاني الكلية[٢].

٥. إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرِك يشاهدها بما به يُدرِك[٣].

يتبين من التعاريف المختلفة أن ابن سينا لا يريد أن يعرّف العلم تعريفًا منطقيًّا وإنما يكتفي بشرح الاسم، فتارةً يعرّفه بحيث يشمل جميع الإدراكات الجزئية، وأخرى يعرّفه ليقصره على إدراك الكليات، وأيضًا ينقل عنه الفخر الرازي أنه يميز بين العلم والمعرفة حيث يقول: «والمعرفة جعلها الشيخ عبارة عن إدراك الجزئيات، والعلم عبارة عن إدراك الكليات»[٤].

يلاحظ على هذه التعريفات للعلم – باستثناء الأخير منها – أنها تقتصر على تعريف العلم الحصولي، اللّهم إلّا إذا كان مقصود ابن سينا من «الصورة العلمية» هي حقيقة الشيء، فعندئذٍ تشمل تعاريفه العلم الحضوري.

يعتبر الخواجة نصير الدين الطوسي في تعليقه على التعريف الأخير الذي جاء في الإشارات والتنبيهات أنه يشمل العلم الحضوري حيث يقول: «الشيء المدرَك: إمّا أن يكون ماديًّا أو لا يكون. فإن كان ماديًّا، فحقيقته المتمثلة هي صورة منتزعة من نفس حقيقته الخارجية [...]، وإن كان مفارقًا، فلا يحتاج إلى الإنتزاع، فقوله «هو أن تكون حقيقته متمثلة» متناولة للأمرين»[٥].

نستطيع أن نسجّل على ما تقدّم من تعاريف لابن سينا ما يلي:

١. يُقسم المدرَك إلى نوعين مادي ومجرّد.

٢. الحقيقة المتمثلة للمدرَك المادي هي صورة تُنتزع من الحقيقة الخارجية.

---

(١) ابن سينا، **الإلهيات - من كتاب الشفاء**، الصفحة ١٤٥.

(٢) ابن سينا، **رسائل عيون الحكمة**، الصفحة ٥٥.

(٣) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، الصفحة ٣٥٩.

(٤) محمد بن عمر الرازي، **المباحث المشرقية**، الجزء ١، الصفحة ٤٨٩.

(٥) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات - شرح نصير الدين الطوسي**، الجزء ٢، الصفحات ٣٥٩ - ٣٦٠.



٣. الحقيقة المتمثلة للمدرَك المجرّد (إذا كان غير النفس) هي صورة حاضرة عند المدرِك لكنها غير منتزعة.

٤. تحقق الإدراك يتم بتمثل الصورة لا بحضور عين الحقيقة الخارجية وانتقالها إلى الذهن.

٥. الحقيقة المتمثلة للمدرَك المجرّد إذا لم يكن خارج النفس، فنفس الإدراك هو حضوره لدى المدرِك.

في التعريف الأخير للعلم الذي جاء في **الإشارات والتنبيهات** نلاحظ أمرين أساسيين:

**الأول:** تعريف ابن سينا يشمل العلم الحضوري عندما يكون المعلوم حاضرًا لدى النفس من غير توسط للصورة الذهنية الحاصلة من الشيء، سواء أكان المدرِك مغايرًا للمدرَك أم كانا متّحدين، كعلم النفس بذاتها.

**الثاني:** التعريف يشمل الأرقام الحسابية والأمور التي لا يوجد ما يحاذيها في الخارج وإنما يحصل عليها الذهن أو ينتزعها بعد إجراء عمليات ذهنية من غير أن يكون للخارج تأثيرٌ مباشرٌ على عملية الإدراك، كالمعقولات الثانية.

## تعريف شيخ الإشراق

يعرف الشيخ شهاب الدين السهروردي العلم في بداية كتاب **منطق حكمة الإشراق** بقوله: «إنّ الشيء الغائب عنك إذا أَدركتَهُ فإنما إدراكه هو بحضور مثال حقيقته فيك».

ويقول أيضًا في رده على المشائين في تفسير كيفية حصول المشاهدة: «الإدراك ليس إلا بالتفات النفس عندما ترى مشاهدة، والمشاهدة ليست بصورة كلّية بل المشاهدة بصورة جزئية، فلا بد وأن يكون للنفس علم إشراقي وحضوري ليس بصورة»[1].

---

(١) شيخ الإشراق، **المشارع والمطارحات**، الصفحة ٤٨٥.

يتضح من تعاريف شيخ الإشراق للعلم أن العلم يعني عنده «الحضور» فهو يختصر الأركان الثلاثة للعلم: العالم، العلم، المعلوم، بالركنين الأولين. فحتى يتحقق الإدراك يُشترط أمورٌ:

أولًا: وجود ذات العالم المجرّد النوراني.

ثانيًا: أن يكون للعالم سلطة وقهر إشراقي بالنسبة إلى «الغير».

ثالثًا: في العلم بـ «الغير» يجب أن تتحقق صورة مجرّدة من المعلوم.

الركن الأول والثاني يعني عنده العلم الإشراقي، والركن الأول والثالث يعني تحقق العلم الحصولي والذي هو القسم النازل من العلم.

## تعريف الملا صدرا للعلم

عرّف صدر المتألهين العلم بأنه حصول ماهية لأمرٍ مستقلّ في الوجود بصورته أو بنفسه حصولًا حقيقيًا أو حكميًا: «العلم قد يُطلق على المعلوم بالذات الذي هو الصورة الحاضرة عند المدرِك حضورًا حقيقيًا أو حكميًا و«قد يُطلق العلم على نفس حصول شيء عند القوة المدركة أو ارتسامه فيها»[1].

من هذين التعريفين المتقدّمين يتبيّن أن العلم عنده يقع على ثلاثة أقسام:

**القسم الأول**: هو أن يحصل الشيء بنفسه حصولًا لأمرٍ مستقلّ في الوجود، ويمثّل له بعلم الشيء بنفس هوية معلوله العينية، حيث إن وجود المعلول هو بعينه وجوده لعلته الفاعلية الحقيقية، وهذا هو العلم الحضوري.

**القسم الثاني**: أن يحصل الشيء بنفسه لأمرٍ مستقلّ في الوجود حصولًا حكميًا، ويُمثّل له بعلم الذات المجرّدة بذاتها، وهذا القسم علم حضوري أيضًا، والفرق بينه وبين القسم الأول أنّ المغايرة بين العلم والمعلوم هنا مغايرة اعتبارية، أمّا في القسم الأول فالمغايرة حقيقية.

**القسم الثالث**: أن يحصل الشيء بصورته لأمرٍ مستقلّ في الوجود حصولًا

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **المبدأ والمعاد**، الصفحة ١٠٠.




حقيقيًّا، ومثاله علم النفس بما يحصل في ذواتها وآلاتها من صور الموجودات الخارجية[1].

ويقرن صدر المتألهين بين الوجود والعلم، فحقيقة العلم عنده هي الوجود، وكل ما هو موجود يكون معلومًا لما هو موجود له.

ويخلص صدر المتألهين إلى هذه النتيجة وهي أنه لا بد في حصول العلم من أحد أمرين:

**الأول:** الاتّحاد. حيث أنّ كلّ موجود قائم في ذاته ومستقلّ في الوجود يكون عالمًا بذاته لاتّحاد ذاته بذاته.

**الثاني:** العلاقة الوجودية الذاتية. وتنحصر هذه العلاقة في العلّيّة، فكلّ موجود مستقلّ في الوجود يكون عالمًا بمعلولاته ولهذه المعلولات نحوان من المعلوليّة:

١. أن تكون معلوليّتها بحسب وجودها العيني، وعندها يكون العلم بها ضروريًا.

٢. أن تكون معلوليّتها بحسب وجودها الذهني، فيكون العلم بها حصوليًا.

هذا التعريف عند الملا صدرا وما سنشاهده أيضًا عند العلامة الطباطبائي قائمٌ على التفريق بين المعلوم بالذات والمعلوم بالعرَض، والسبب الأساسي لمعلوميتها بالعرَض أنه لا يُوجد علاقة وجودية بينها وبين العالم. وسنتعرض أكثر لذلك عند الحديث عن حقيقة العلم.

## تعريف العلامة الطباطبائي

قبل أن يعرّف العلامة الطباطبائي العلم يُمهّد لذلك بعدة مقدمات تتناول خواص العلم، ومن بعدها يعرّف العلم بالتعريف الذي يتفق مع نظريته حول الإدراك وبعض مسائل علم الوجود المتعلقة به.

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **مفاتيح الغيب**، الصفحتان ١٠٨ و١٠٩.

**المقدمة الأولى:** ينقسم العلم بالقسمة الأوّلية الحاضرة بلحاظ حضور المعلوم للعالم إلى:

١. العلم الحصولي: وهو عبارة عن علمنا بالأشياء الخارجية عنا في الجملة، بمعنى أنها تحضر عندنا بماهياتها دون وجوداتها الخارجية التي تترتب عليها الآثار الخارجية[١].

٢. العلم الحضوري: وهو عبارة عن حضور المعلوم لدى العالم بوجوده كعلم النفس بذاتها[٢].

**المقدمة الثانية:** إن الصورة العلميّة، كيفما فُرضت، مجرّدة عن المادة والقوة، وذلك لأنّها بما هي معلومة لها فعلية لا قوة فيها لشيء. وإثبات تجرد الصورة العلمية وفعليتها يتم بوجهين:

الوجه الأول: لو لم تكن الصورة العلمية ذات فعلية تامة لأمكن لها وجود قوة تخرج عنها مُحركة، وعندها ستكون الصورة العلمية ما بين القوة والفعل غير متصفة بالمعلومية ولا باللا-معلومية[٣]، وأيضًا لتبدلت إلى صورة أخرى، وعندها تتعذر المطابقة بين المعلوم بالذات والمعلوم بالعرَض.

الوجه الثاني: كل أمرٍ ماديّ يصح نسبته إلى المكان ويقبل الإشارة الحسّية، وكذلك وجوده تدريجي ينطبق على الزمان، ويتغير بتغيره، والصورة العلمية ليست مادية لأنّها تفتقد خواص المادة اللازمة وهي الانقسام والزمان والمكان.

بعد إثبات تجرد الصور العلمية يخلص العلامة الطباطبائي إلى نتيجة مفادها أنّ الصور العلمية لمّا كانت مجرّدة عن المادة فوجودها أقوى من المعلوم المادي الذي يقع عليه الحس، والتشكيك في مراتب الوجود يقتضي أن تكون الصور العلمية

---

(١) سيأتي عند البحث عن حقيقة العلم أنّ الصورة التي تتمثل في الذهن هي ماهية الشيء الخارجي وأنّ العلم الحصولي هو حضور هذه الماهية لدى العالِم.

(٢) سوف نثبت أنّ علم النفس بذاتها هو أبرز مصداق وأفضل دليل على وجود العلم الحضوري وذلك عندما نتكلم عن أدلة تجرد العلم.

(٣) محمد تقي المصباح اليزدي، **تعليقة على نهاية الحكمة**، الصفحة ٣٥٣؛ أيضًا للمراجعة: محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، الصفحة ٢٣٧.



مبادئ وجود الماديّات وعللها المفيدة لها، والعلم يعني شهودها، فالعلم سواء أكان إحساسًا أم تخيلًا أم تعقلًا إنما هو مشاهدة أمور مجرّدة عن المادة، وإنما يُنسب إلى الماديّات لكونها آثار وجود تلك المجرّدات ولاشتراكها معها في الماهية، فما يُسمى علمًا حصوليًا بالماديّات لا حقيقة له بل إنما هو علم حضوري بالأمور المجرّدة وينسبه العقل إلى الماديّات اعتبارًا، والداعي إلى هذا الاعتبار هو احتياج الإنسان إلى الاتصال بالماديّات والانتفاع بها، فيضطر العقل إلى ذلك الاعتبار[1].

بعد هذه المقدمات التي يثبت فيها الفعلية والتجرد التام للصور العلمية ويثبت أيضًا رجوع العلم الحصولي إلى العلم الحضوري وإلى أنّ صفة العلم تحصل نتيجة مشاهده الصور العلمية، كل هذا يستدعي أن يكون العلم أيضًا ذا فعلية تامة في نفسه ويصبح العلم عبارة عن: «حصول أمرٍ مجرّد من المادة لأمرٍ مجرّد وإن شئت قلت: حضور لشيء»[2].

## ٢. النظريات المختلفة حول حقيقة العلم

إنّ للمعرفة الحصولية ثلاثة أركان رئيسية وهي «العالِم» و«المعلوم بالذات» و«المعلوم بالعرَض» وبتعبير آخر: «العالِم والعلم والمعلوم»، إذًا فالبحث عن حقيقة العلم هو بحث عن المعلوم بالذات لكن هذا البحث في الفلسفة الإسلامية يتم من وجهين:

**الوجه الأول:** من ناحية ارتباط العلم بالعالم، وهنا لا يتم البحث عن العلم باعتباره حاكيًا وكاشفًا عن الأشياء الخارجية، بل باعتباره موجودًا خارجيًّا له ارتباط بفاعل المعرفة. ويترتب على هذا البحث في الحكمة المتعالية اتّحاد العاقل والمعقول.

**الوجه الثاني:** من ناحية ارتباط العلم بالمعلوم الخارجي، وهنا يتم البحث عن العلم باعتباره صورة ذهنية مقيسة وحاكية عن الأشياء الخارجية، وقد ذكر الحكماء هذا المبحث تحت عنوان الوجود الذهني، ويصبح البحث عن حقيقة العلم هو

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٣٠٠.

(٢) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، الصفحة ٢٤٠.

نفسه البحث عن حقيقة «المعلوم بالذات»[١] وإلى أي درجة يحكي هذا المعلوم بالذات الأشياء الخارجية، لذا كان هناك عدة أسئلة يمكن أن تطرح في هذا المجال.

١. هل هناك شي يحصل في الذهن أثناء عملية الإدراك، أم أنّ الإدراك يتحقّق بصرف الإضافة بين العالم والمعلوم ولا معنى للتفكيك بين المعلوم بالذات والمعلوم بالعرَض؟

٢. إذا فرضنا أنه عند الإدراك يحصل شيء في الذهن فهل هذا الذي يحصل هو ما يُدرك بالذات أم أنّ ما يحصل غير الصورة الإدراكية؟ لأنّه من الممكن أن يقول أحد أن العلم ليس صرف الإضافة إنما مع الإضافة تحصل صفة غير إدراكية مقارنة لها.

٣. إذا فرضنا حصول صورة إدراكية عند تحقق العلم فهل هذه الصورة تحاكي الواقع الخارجي أيًا يكن نوع هذه المحاكاة، أم أنه لا يوجد ارتباط بين الصورة والخارج كما يدعيه المثاليون؟

٤. لو فرضنا حصول صورة إدراكيّة عند العلم تحاكي الخارج فهل هذه الصورة هي بعينها الماهية الموجودة في الخارج أم أن ما يحصل هو شبح الحقيقة ولربما انقلبت نفس هذه الصورة في الذهن؟

في الإجابة على هذه الأسئلة طرحت عدة نظريات اختار الحكماء المسلمون واحدة منها، وقد أقاموا عدة أدلة لإثبات نظريتهم هي نفس الأدلة التي أقاموها لإثبات الوجود الذهني، وسوف نشرح هذه النظريات والتعليقات الواردة عليها.

## نظرية الإضافة

تفسّر هذه النظرية العلم بأنه إضافة بين العالم والمعلوم، وبالتالي لا يحصل أي شي عند العلم في الذهن، لأن الإضافة أمر نسبي وانتزاعي لا وجود له في الخارج، وبالتالي أثناء الإدراك لا يتحقق أي شيء.

---

(١) جوادي آملي، **نظرية المعرفة في القرآن**، الصفحة ٢٣.

إنكار الوجود الذهني يمنع أي تحقيق وفحص حول الظواهر الذهنية ويقطع الطريق أمام تمايز المعقولات الأولى والثانية بشقيها ويزول معه أيضًا تحليل أي نوع من التجريد والتعميم والتعالي وغير ذلك.

تذهب هذه النظرية إلى إنكار الوجود الذهني، وتُنسب إلى قدماء المتكلمين. وحسب ما ينقل نصير الدين الطوسي في كتاب **تلخيص المحصّل** فإن أول من أبرز هذه النظرية أبو الحسن الأشعري[١].

وقد ناقش الملا صدرا هذه النظرية بأمور:

١. تستلزم الإضافة وجود المتضايفين حتى يتم انتزاع الإضافة، مع أننا ندرك كثيرًا من الأشياء من دون وجود أحد المتضايفين كاجتماع النقيضين، وشريك الباري. يقول الملا صدرا: «إنّ الإضافات لا استقلال لها في الوجود ولا يتحصل إلّا عند وجود المتضايفين وكثيرًا ما نُدرك أشياء لا وجود لها في الأعيان»[٢].

٢. نحن ندرك ذواتنا ولا يوجد إضافة بين ذاتنا وذاتنا حتى بحسب الاعتبار، فنحن نعلم بذاتنا من دون مقايسة أو اعتبار، فلا يوجد في هذا العلم تغاير وتعدد حتى تحصل الإضافة:

«ندرك ذواتنا ولا إضافة بين ذاتنا وذاتنا إلّا بحسب الاعتبار، ولو كان عِلمُنا لذاتنا عبارة عن إضافة ذاتنا إلينا لكان العلم منا بذاتنا غير حاصل إلّا عند الاعتبار والمقايسة، وليس كذلك، بل نحن دائمًا عالمون بأنفسنا سواءٌ اعتَبَر ذلك مُعتبِرٌ أم لا»[٣].

٣. يلزم على القول أنّ العلم إضافة أن لا يتحقق الجهل أبدًا، إذ الإضافة تقع بين النفس والمدرَك الخارجي، فلا يُوجد شي في النفس يمكن أن تقع المطابقة بينه وبين الشيء الخارجي أو لا تقع، فلا مجال للقول بالجهل والذي هو عدم المطابقة، مع العلم أنّ الوجدان يُكذّب ذلك، لأننا نجد من إدراكاتنا ما هو مطابق وما هو غير مطابق[٤].

---

(١) نصير الدين الطوسي، **تلخيص المحصّل**، الصفحتان ١٥٧ – ١٥٨.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ٣، الصفحة ٢٩٠.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٩١.

## نظرية الشبح

تذهب هذه النظرية إلى أنّ الحاصل في أذهاننا عند العلم بالأشياء ليس ماهياتها بل أشباحها، فعندما يحصل العلم بشيءٍ ما، يحصل شبيه لذلك الشيء في الذهن، فهو كالظلّ الذي يحكي عن صاحب الظل. ويمثّل أصحاب هذه النظرية محاكاة الأشباح للواقع كمحاكاة اللفظ والكتابة بمعانيها، والفرق أن اللفظ والكتابة يحكيان معانيها بحسب الوضع في حين تحكي النقوش الذهنية معانيها بحسب الطبيعة[١].

ويُعتبر الغزالي من القائلين بنظرية الأشباح حيث يقول في تعريف العلم:

«والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان، فما لم يكن للشيء ثبوت في نفسه لم يرتسم في النفس مثاله، ومهما ارتسم في النفس مثاله فهو العلم به، إذ لا معنى للعلم إلّا بمثال يحصل في النفس مطابق لما هو مثال له في الحس وهو المعلوم».

ثم يضيف في نفس الموضع: «إنّ العلم معناه مثال مطابق للمعلوم، كالصورة والنفس الذي هو مثال الشيء»[٢].

وفسّر أصحاب نظرية الشبح تعريف الفلاسفة للعلم إذ قالوا إنّ المقصود في تعريفهم للعلم بأنّه صورة حاصلة في النفس مطابقة للمعلوم فهو شبيه الشيء لا ماهيته.

وقد صيغت هذه النظرية على مبنيين: الأول مثبت، إذ إنّ هذه النظرية تؤكد الصلة بين الذهن والخارج، وهو وجود المحاكاة عند تصوّر الحقائق، وآخر منفي وهو أنّه يمتنع وجود تلك الحقائق بعينها في الذهن، فجمعًا بين المبنيين ذهبوا إلى أنّ الحاكي عن الخارج هو الشبح لا الماهية[٣].

وقد ناقش صدر المتألهين هذه النظرية بأنّ الأدلة التي أقيمت على الوجود

---

(١) أبو حامد الغزالي، **معيار العلم**، الصفحة ٧٦.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣١٢.

(٣) مرتضى مطهري، **شرح المنظومة**، الصفحة ٢٧٠.



الذهني تثبت أنّ للمعلومات بأنفسها وجودًا في الذهن، لا أمرًا آخر مباينًا لها في حقيقتها، فلا يمكن القول إنّ لفظ زيد هو زيد ولا إنّ كتابة زيد هي زيد، في حين يمكن القول إنّ صورة زيد الذهنية هي زيد، ويحمل عليها ذاتياته وعرضياته[1].

وبتعبير آخر فإنّ حكاية العلم التصوّري عن الخارج لا يمكن أن تتم إلّا بالوحدة الماهوية بين العلم والشيء الخارجي ف «لو كان الموجود في الذهن شبحًا للشيء الخارجي، نسبته إليه نسبة المثال إلى ذي المثال، ارتفعت العينية من حيث الماهية ولزمت السفسطة، لعود علومنا جهالات»[2].

وهناك نظرية أخرى تعرف بالشبح غير المحاكي:

«وقال آخرون بالأشباح مع المباينة وعدم المحاكاة، ففيه خطأ من النفس غير أنه خطأ منظم لا يختل به حياة الإنسان، كما لو فُرض إنسان يرى الحمرة خضرةً دائمًا فيرتب على ما يراه خضرةً آثار الحمرة دائمًا»[3].

وهذه النظرية يلزمها ما يلزم القول بالشبح بل هي أشنع؛ أوّلًا لأنّها لا تملك أي قيمة معرفية، وثانيًا لاستلزامها التناقض، لأنّ كون كلّ علم مخطئًا يستوجب أيضًا كون هذا العلم بكلّيّته مخطئًا فيكذب، فيصدق نقيضه وهو كون بعض العلم مصيبًا[4].

## نظرية التبع

تقول هذه النظرية إنّ العلم دائمًا يتبع مقولة المعلوم، فإذا كان المعلوم الخارجي من مقولة الجوهر فالعلم كذلك، وإن كان من مقولة الكيف فالعلم كذلك، وهكذا بقية المقولات، وبالتالي لن يكون العلم كيفًا إلّا إذا كان المعلوم الخارجي كيفًا[5].

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ٣، الصفحات ٣٠٦ - ٣٠٧؛ مرتضى مطهري، **مجموعة آثار**، الجزء ١٣، "مقالات فلسفي"، الصفحات ٢٧١ - ٢٧٢.

(٢) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، الصفحة ٣٥.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٣٥.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) القائل بهذه النظرية هو جلال الدين الدواني. راجع: السبزواري، **شرح المنظومة**، قسم الحكمة، الصفحتان ١٣٦-١٣٧.

وأمّا إطلاق الكيف على العلم فهو من باب التشبيه والمجاز، لذا أضافوا قيدًا في تعريف المقولة وقالوا إنها ماهية إذا وجدت في الخارج كانت كذا. فمقولة الجوهر مثلًا هي ماهية إذا وُجدت في الخارج كانت جوهرًا، فيبقى هذا التعريف صادقًا على الماهية التي تكون جوهرًا، فإذا أُطلق عليها أنها كيف سيكون الإطلاق مجازيًا، وهكذا بقية المقولات.

وأشكل صدر المتألهين على هذه النظرية فقال إنّ الصورة الجوهرية الموجودة في الذهن لا بد من القول إنها موجود عيني متشخص، لأنّها صفة لوجود عيني متشخص، وإذا كان موجودًا عينيًّا متشخصًا لا ينتفي ذلك الإشكال، لأنّها تبقى من حيث كونها ماهية للجوهر جوهرًا، ومن حيث كونها صفة للنفس عرضًا، فتكون الماهية الواحدة جوهرًا وعرَضًا معًا، وحينها يبقى إشكال اندراج جميع المقولات تحت مقولة الكيف[1].

## نظرية الانقلاب

ترى هذه النظرية أنّ الماهيات الخارجية تنقلب إلى ماهية الكيف عند حلولها الذهن، إذ وجود الماهية متقدم على نفس الماهية، ويختلف الوجود الذهني عن الوجود الخارجي بحسب الحقيقة، فإذا تبدل الوجود بأن صار الموجود الخارجي موجودًا ذهنيًا فالماهية تتبدل بتبعه، فإذا كان لموجود في الخارج ماهية الجوهر وتبدل هذا الوجود وصار وجودًا ذهنيًّا، فإنّ ماهية الجوهر ستنقلب إلى ماهية الكيف وكذلك ماهية الكم إلى ماهية الكيف، وهكذا باقي المقولات[2].

نوقشت هذه النظرية بأنّ من الانقلاب ما هو ممكن ومنه ما هو مستحيل، فانقلاب الصفات أمرٌ ممكن كأن ينقلب شيء من كونه حارًا إلى كونه باردًا، فالمنقلب

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **رسائل فلسفي**، الصفحة ٤٤.

(٢) القائل بهذه النظرية هو صدر الدين الدشتكي المعروف بالسيد السند، ولا يخفى أنّ هذا القول يتفق مع القول بأصالة الماهية، فالمجعول هو الماهية والماهيات الخارجية، ما عدا الكيف، تنقلب بأنفسها في الذهن إلى الكيف، فعلى الانقلاب تندفع الإشكالات التي مدار جميعها أنّ الموجود الذهني باقٍ على حقيقته في الخارج. راجع: السبزواري، **شرح المنظومة**، قسم الحكمة، الصفحة ١٣٢.



هو الصفة أمّا الموضوع فهو باقٍ على حاله وهو الموجود المشترك في الحالين.

أمّا انقلاب الذات فهو مستحيل، لأنّه يعني الانعدام للذات، وحلول ذات أخرى محلها، والذات الأخرى ليست هي الذات الأولى، بل هي أمرٌ مغايرٌ لها بشكل كامل، إذًا في انقلاب الذات لا يوجد أمرٌ مشترك بين عالم الذهن والعالم الخارجي، وبالتالي لن يبقى مجال للحديث عن المطابقة وعدم المطابقة في العلم[1].

## نظرية التعدّد

تذهب هذه النظرية إلى أنّ الحاصل في الذهن عندما يتعقل الإنسان أمرًا جوهريًا شيئان لا شيئًا واحدًا:

**الأمر الأول:** هو موجود في الذهن على نحو المظروفية كحصول الشيء في الزمان والمكان غير قائمٍ به، وهو معلوم وكلّي.

**الأمر الثاني:** هو موجود في الخارج (أي إنّ وجوده ليس في الذهن بل مع الذهن على نحو الصفحة فيه) وهو عرَضٌ قائم من الكيفيات النفسانية، وهو علم جزئي[2].

فعندما نتعقل الإنسان مثلًا، فالإنسان الجوهر هو المعلوم والموجود في الذهن، والعلم بالإنسان هو العرَض القائم بالذهن وهو كيفٌ نفساني، فالإنسان شيءٌ والعلم بالإنسان شيءٌ آخر، وينتفي بذلك الإشكال، لأن موضوعَ المتقابلين متعدد، فيندرج العلم تحت مقولة الكيف، بينما يبقى المعلوم تحت مقولته، فإذا كان في الخارج جوهرًا فهو في الذهن جوهر، وإن كان كمًّا فهو في الذهن كم، وهكذا بقية المقولات.

اعتبر صدر المتألهين أن هذه النظرية مخالفة للوجدان، حيث نجد أنّ

---

(١) المصدر نفسه، الصفحتان ١٣٥ - ١٣٦.

(٢) هذه النظرية منسوبة إلى الفاضل القوشجي، في: شرح التجريد، الصفحة ١٢؛ راجع أيضًا: السبزواري، **شرح المنظومة**، قسم الحكمة، الصفحة ١٢٨.



الحاصل لنا عند التعقل شيء واحد لا أكثر، أضف إلى أنّ هذه النظرية تُشكّل مذهبًا ثالثًا يحتاج إلى إقامة الدليل عليه، لأنّ المذاهب قائمة بين من ينفي حصول شي في الذهن، وبين من يُثبت حصول شيٍ فيه مع الاختلاف في حقيقة هذا الشيء، أمّا القول إنّه يوجد شيئان في الذهن فيحتاج إلى البرهان[1].

## ٣. نظرية الحكماء

قسّم الحكماء المسلمون الوجود بالقسمة الأوّلية إلى وجود خارجي ووجود ذهني، وساقوا أدلةً لإثبات الوجود الذهني، ويترتب على هذا الإثبات معطًى معرفي هو نظرية الحكماء نفسها التي تبيّن حقيقة المعلوم بالذات، لذا كانت الأدلة نفسها التي سيقت لإثبات الوجود الذهني تثبت نظرية الحكماء.

ولم تنجُ هذه النظرية من النقد فكانت عرضةً لإشكالات كثيرة انبرى لها متبنّوها فناقشوها وأجابوا عليها.

ترى هذه النظرية أنّ للماهيات الموجودة في الخارج المترتبة عليها آثارها وجودًا آخر لا تترتب عليه الآثار الخارجية بعينها، وإن ترتبت عليه آثار أخرى، وهذا النحو من الوجود هو الذي نُسمّيه الوجود الذهني وهو علمنا بماهيات الأشياء[2].

يقول السبزواري:

**للشيء غير الكون في الأعيان　　　كون بنفسه لدى الأذهان**[3]

وقد أقام الحكماء عدة أدلة لإثبات هذا النحو من الوجود الآخر للماهيات نذكرها باختصار.

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ١، الصفحات ٢٨٢ - ٢٨٣؛ وله أيضًا: **رسائل فلسفي**، الصفحة ٤٥.

(٢) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، الصفحة ٣٤.

(٣) السبزواري، **شرح المنظومة**، قسم الحكمة، الصفحة ١٢١.

## الدليل الأول

إننا نتصوّر المعدوم الخارجي بل الممتنع، كشريك الباري واجتماع النقيضين، بحيث يتميز كل واحد منه في الذهن عن باقي المعدومات. وتميز المعدوم الصرف ممتنع ضرورةً - إذ لا ميزة في الأعدام من حيث العدم، وكذلك فإنّ المجهول المطلق لا يخبر عنه - فله حظٌ من الوجود، وإذ ليس لهما ثبوت في الخارج فرضًا وعيانًا، فهو في الذهن[١].

وقد أشكل على هذا الدليل بأنّه لا يجوز أن يحصل العلم بالمعدوم، لأنّ العلم عبارة عن الصورة الحاصلة للشيء، فصورة المعدوم إمّا أن تكون مطابقةً له فيجب أن يكون للمعدوم (وخصوصًا الممتنع) ذاتٌ خارجية تطابقها صورته الذهنية، والحال أنّ المعدوم لا ذات له، أو لا تكون مطابقة له فلا يحصل لنا العلم بالمعدوم.

وقد أجيب على هذا الإشكال بثلاثة أجوبة:

**الجواب الأول:** أنّ الحاصل في الذهن شبح المعلوم لا حقيقته، فالعلم بالشيء عبارة عن حصول شبح ومثال له في الذهن، فإذا كان له مطابق فهو العلم بالموجود وإلّا فهو العلم بالمعدوم، وبعبارة أخرى، صورة المعدوم غير مطابقة له بالفعل بل بحسب التقدير، بمعنى أنّه إذا كان له وجود لكانت تطابقه هذه الصورة؛ فالعلم بالمعدوم عبارة عن حصول شبح لا يكون لذلك الشبح مطابق بالفعل.

وقد أُشكل على هذا الجواب بأنّ المقصود من العلم بالشيء من المبحوث عنه في الوجود الذهني هو الصورة الحاصلة من الشيء عند الذهن، والشبح والمثال ليسا صورة الشيء وحقيقته. ومن ناحية أخرى إذا تم هذا الدليل فإنما يجري في المعدومات الممكنة، أمّا المعدومات الصرفة فلا شبح لها ولا مثال أصلًا.

**الجواب الثاني:** ذكره صدر المتألهين على مبنى الحكماء، ومحصّله أنّ المراد بحصول الصورة هو حقيقة المعلوم من حيث وجوده الظلّي والذهني بحيث لا تترتب عليه آثار المعلوم الخارجي، لذا فإنّ العلم بالمعدوم يتم بأن يحصل في ذهننا مفهوم لا يكون ثابتًا في الخارج، لذا لا يجري الترديد في أن الصورة مطابقة

---

(١) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، الصفحة ٣٥.

للمعدوم أم لا.

وقد رأى الحكيم السبزواري في تعليقته على هذا الجواب إنكارًا للوجود الذهني، لأنّه بناءً عليه لا يبقى مطابق ومطابَق، في حين أنّ القول بالوجود الذهني ينصّ على مغايرة الوجود الذهني للوجود الخارجي مع انخفاض الماهية فيهما - والذات في أنحاء الوجودات حفظ - حتى تحصل المطابقة، واعتبر أنّ منشأ الاشتباه هو في حصر المطابَق في الوجودي، فالمطابَق أعم من الوجودي والعدمي كلّ شيء بحسَبه[١].

**الجواب الثالث:** وهو بحسب المبنى الخاص لصدر المتألهين وتفصيله كالتالي:

المعدوم قسمان: معدوم ممكن وجوده في المستقبل، ومعدوم ممتنع وجوده مطلقًا كاجتماع النقيضين، أمّا الأول فله نحو وجود في مباديه العالية، والإنسان الكامل إذا شاء علمه قبل نزوله في هذه النشأة التي تلينا كما هو ملاك الإخبار بالغيب. فلهذا العلم مطابق في الواقع[٢].

وأما الجواب عن القسم الثاني - أي المعدومات الصرفة - فيُعلم من اختلاف الحملين أي الحمل الأولي الذاتي والحمل الشائع الصناعي، وتقسيم القضايا الحملية إلى بتية وغير بتية، فالقضايا التي يحكم فيها على الأشياء الممتنعة الوجود هي حمليات غير بتية، والفرق بين الحمليات البتية وغير البتية أنّ الأولى يشترط فيها لصحة الحكم تحقق الموضوع في الخارج تحقيقًا لا تقديرًا، وغير البتية عكس ذلك، وسيأتي في الفصل الخامس شرح مفصل لمفاد القضية غير البتية.

وقد اعتبر العلامة الطباطبائي هذا الجواب مصادرة على المطلوب لأنّ نفس الفرض في القضية البتية - فرض تحقق الموضوع - يشكّل أيضًا إيجادًا ذهنيًّا لما لا خارج له يطابقه، وهو بنفسه من أفراد موضوع الإشكال[٣].

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ١، الصفحتان ٢٦٨ - ٢٦٩.

(٢) يعني أنّ لهذا النوع من العلم (العلم بالمعدومات الممكنة) مطابَقًا في نفس الأمر، وكما سيتقدم في هذه الرسالة هو أعمّ من الوجودين الخارجي والذهني.

(٣) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ١، تعليقة العلامة الطباطبائي، الصفحة ٢١٢؛ وأيضًا: حسن زاده الآملي، **النور المتجلي في الظهور الظلي**، الصفحتان ٨٤ - ٨٥.



## الدليل الثاني

إننا نحكم على أشياء لا وجود لها في الخارج بأحكام ثبوتية صادقة، مثل قولنا: كلّ عنقاء طائر، وكذلك نحكم على ما لا وجود له في الخارج، بحيث يشمل الأفراد المحققة والأفراد المقدرة الوجود مثل قولنا: كلّ مثلث تُساوي زواياه الثلاث قائمتين، ويستلزم صدق الحكم وجود الموضوع، وبما أنّ الوجود العيني للموضوع - الأفراد المحققة الوجود - لا يكفي في صدق الحكم، فلا بُدّ له من وجود آخر هو الوجود الذهني[1].

وقد أُشكل على هذا الدليل بثلاث إشكالات[2]:

١. إنّ قاعدة الفرعية - إثبات شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له - التي استفيد منها لإثبات الوجود الذهني لا تجري إلّا في القضايا التي يكون فيها عقد الوضع فعليًا، لذلك فالقضايا الحقيقية أو التي موضوعاتها معدومة تنحل إلى قضايا غير بتية، وبناءً عليه فإنّ عقد الوضع في مثل هذه القضايا ليس فعليًّا، فلا يلزم أن يكون عقد الحمل فعليًّا، وعليه فلا تجري قاعدة الفرعية ليستفاد منها في

---

(١) أول من أقام هذا الدليل هو الخواجة الطوسي وعبارته حول تقسيم الوجود: «وهو ينقسم إلى الذهني والخارجي وإلّا لبطلت الحقيقة».
والفاضل القوشجي أحد شراح **التجريد** يعتبر أنّ القضية الحقيقية التي ينصب الحكم فيها على الأفراد المحققة والمقدرة الوجود تبطل إذا لم يثبت الوجود الذهني.
كذلك شارح **المقاصد** يقول: «القضايا الموجبة الحقيقية وهي تستدعي وجود الموضوع ضرورة وليس في الخارج [...] فالحكم على جميع الأفراد لا يكون إلّا باعتبار الوجود في الذهن».
للمراجعة: العلّامة الحلّي، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، الصفحة ١٠؛ أيضًا: الفاضل القوشجي، **شرح التجريد**، الصفحة ١٢؛ وأيضًا: عبد الرزاق اللاهيجي، **شوارق الإلهام**، الجزء ١، الصفحة ٤٤.

(٢) هذه الإشكالات الثلاثة على الدليل الثاني من أدلة إثبات الوجود الذهني قائمة نتيجة اختلاف الآراء حول ماهية القضية الحقيقية، وهي ثلاثة آراء: [١] منهم من يرى أنها قضية حملية انصبّ الحكم فيها على الأفراد المحققة والمقدرة الوجود. [٢] منهم من يرى أنّها تنحلّ إلى قضية بتية وهو مختار الشيخ النائيني. [٣] منهم من يرى أنّ الحكم في القضية الحقيقية قد انصبّ على نفس الماهية والطبيعة الكلّيّة وهو مختار ابن سينا. راجع: مطهري، **شرح المنظومة - مجموعه آثار**، الجزء ٩، الصفحات ٢٣٠ - ٢٣٤.

ثبوت الوجود الذهني.

٢. إنّ من يرى أنّ القضية الحملية قد انصبّ الحكم فيها على الأفراد المحققة والمقدرة الوجود يلزم في صدق الحكم أن نتصوّر أفرادًا غير متناهية للطبيعة في الذهن حتى يثبت الوجود الذهني وهذا ليس مقدورًا.

٣. إنّ من يرى أنّ الحكم في القضية الحقيقية قد انصبّ على الطبيعة ومنها إلى الأفراد، فهذا يعني أنّ الطبيعة تتحقق بوجود بعض أفرادها، فمن الجائز أن ينصبّ الحكم على الأفراد الموجودة وعندئذٍ ستكون بحكم القضية الخارجية وبالتالي لا يثبت بها الوجود الذهني[١].

## الدليل الثالث

إننا نتصوّر هذه الأمور الموجودة في الخارج على نعت الكلّية والصرافة، ونحكم عليها بذلك ولا نرتاب أنّ لمتصوّرنا هذا ثبوتًا في ظرف وجداننا مصحح لحكمنا عليه، وبالتالي فهو إذًا موجودٌ بوجود ما، وإذ ليس موجودًا في الخارج بنعت الكلّية والصرافة لأنّ كلّ ما هو موجود في الخارج متشخّص، فهو موجود في ظرفٍ آخر لا يترتب عليه فيه الآثار الخارجية ونسميه الذهن[٢].

طبعًا لا يخفى أنّ هذا الدليل هو استدلال بالكلّي الطبيعي والذي يقع موضوعًا في قضية محمولها الكلّي المنطقي.

يقول السبزواري:

**صرف الحقيقة الذي ما كثُرا     من دون منضمّاتها العقل يرى**[٣]

---

(١) جوادي آملي، **رحيق مختوم - شرح الحكمة المتعالية**، الصفحة ٦٠.

(٢) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، الصفحتان ٣٤ - ٣٥.

(٣) السبزواري، **شرح المنظومة**، قسم الحكمة، الصفحة ١٢١.

## الدليل الرابع

وهو دليلٌ تفرد به صدر المتألهين واعتبره من العرشيّات، ومفاده أنّ الغاية المتوخّاة من أي فعل قبل تحققه هي متصوّرة بنحو من الأنحاء، ففي مقام التصوّر تسمّى هذه الفائدة بالعلّة الغائية، وهي علة فاعلية الفاعل، وإذ إنّ هذه الفائدة غير موجودة في الخارج - وإلّا لزم تحصيل الحاصل عند سعي الإنسان لتحقيقها - فهي إذًا في موطن آخر وهو الوجود الذهني.

«ومن العرشيات الواردة أنّ كلّ فاعل يفعل فعلًا لغاية وحكمة لو لم يكن لما يترتب على فعله من الغاية والفرض نحوٌ من الثبوت، لم يفعل ذلك الفاعل فعلًا لأجله. ولو كان له تحقق في الخارج عيني للزم تحصيل الحاصل، فلا بدّ وأن يكون له نحوٌ من التقرر لا يترتب عليه آثاره المخصوصة به المطلوبة منه، وهو المعني بالوجود الذهني»[1].

## الانتقادات الواردة على نظرية الحكماء

وقد تعرضت نظرية الحكماء لانتقادات عديدة نذكر أهمها:

**الأول:** هذه الأدلة لا تكفي لإثبات الوجود الذهني بالمعنى الذي يدّعيه الحكماء - الذات في أنحاء الوجودات حفظ - وإنما هي تنفي القول بالإضافة. ولعلّ أوّل من تنبّه إلى ذلك حسب تعبير الشهيد مطهري هو العلامة الطباطبائي، حيث يرى أنّه إذا دققنا تاريخيًّا سنجد أنّ الحكماء قد اعتبروا المدّعى أمرًا مسلّمًا ثم اتجهوا بعدها إلى إقامة الأدلة لنفي الإضافة[2].

**الثاني:** تتوقف صحة هذه النظرية على إمكانية الوصول إلى ماهيات الأشياء، أمّا على القول بتعسر ذلك فلا يمكن الحكم بصحتها. وقد اتفق أغلب الحكماء على أنّ الوصول إلى حقائق الأشياء متعذر. يقول ابن سينا: «الوقوف على حقائق الأشياء

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ١، الصفحة ٢٧٥.

(٢) مرتضى مطهري، **دروس فلسفية في شرح المنظومة**، الصفحة ١٧٧؛ وله: **مجموعه آثار شهيد مطهري**، الجزء ٩، الصفحة ٢٥٦.

ليس في قدرة البشر ونحن لا نعرف من الأشياء إلّا الخواص واللوازم والأعراض»[١].

**الثالث**: على فرض التسليم بحضور الماهيات، وتصحيح ذلك بأنها أمور مجرّدة يصح حضورها عند الذهن المجرّد، لكن قبل حضور الماهيات لدى الذهن لا بُد من عبورها القوى الحسية الإدراكية، وبالتالي لا يمكن تصحيح حضورها لدى الحواس إلّا إذا قلنا بتجرد القوى الحسية[٢].

**الرابع**: إنّ من التصوّرات ما هو ماهوي كالمعقولات الأولى ومنها ما هو غير ماهوي كالمعقولات الثانية، وإذا ثبت الوجود الذهني، فلا يثبت إلّا للقسم الأول، وبعبارة أخرى دليل الوجود الذهني أخص من المدّعى وهو أنّ للعلم ماهيةً محفوظةً في كلا الوجودين[٣]. وبناءً على ذلك لا يمكن عدّ نظرية الوجود الذهني مبيّنةً بالمطلق لحقيقة العلم.

**الخامس**: بناءً على القول بأصالة الوجود، فلا يمكن انفكاك الماهية عن الوجود لأنّها حدّه. وبالرغم من أنّ الحدّ (الماهية) اعتباري إلّا أنّ هذا الاعتبار في الخارج غير ما هو عليه في الذهن، لأنّ الوجودين مختلفان[٤].

**السادس**: الإشكال الأهم الذي أُخذ على نظرية الوجود الذهني هو إشكال اجتماع الجوهر والعرَض في مقولة واحدة. توضيح ذلك: العلم كيف نفساني ومن مقولة العرض، فإذا كان المعلوم الخارجي جوهرًا وماهيته الذهنية عرَضًا فكيف يمكن أن تطابق الصورة الذهنية المعلوم الخارجي، وإذا طابقته فهذا يعني اجتماع الجوهر والعرض في مقولة واحدة، والمقولات متباينة بتمام الذات، وهناك إشكال أكبر من إشكال اجتماع الجوهر والعرَض وهو اندراج جميع المقولات بما فيها الجوهر تحت مقولة الكيف، وقد جمع السبزواري الإشكالين في بيت واحد حين قال:

**فجوهرٌ مع عرَضٍ كيف اجتمع      أم كيف تحت الكيفِ كلٌّ قد وقع**

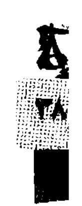
---

(١) ابن سينا، **التعليقات**، الصفحة ٣٤.

(٢) محمد علي شقير، **نظرية المعرفة عند صدر الدين الشيرازي**، الصفحة ٦٠.

(٣) محمد تقي المصباح اليزدي، **شرح نهاية الحكمة**.

(٤) صدر الدين طاهري، «وجود ذهنى در فلسفه صدر المتألهين»، الصفحة ٤٦.



ثم يعقّب السبزواري فيقول: «فهذا الإشكال جعل العقول حيارى، والأفهام صرعى، فاختار كل مهربًا»[1].

**السابع:** ثم إنّ صدر المتألّهين نفسه يُورد إشكالات على هذه النظرية – كون العلم صورة منطبعة عند العاقل.

- **أولًا:** لو كان التعقّل هو حصول صورة في العاقل لكنّا لا نعقل أنفسنا والتالي باطل بالضرورة الوجدانية فالمقدّم مثله.

- **ثانيًا:** لو كان التعقّل هو بحصول صورة لاستلزم عند تعقّلنا لذواتنا أن تكون ذاتنا الجوهر هي نفسها عرَضًا لأنّ صورة ذاتنا مثل ذاتنا.

- **ثالثًا:** كلّ صورة ذهنية فهي كلّية ولو تخصّصت بألف مخصّص، ونحن نعرف ذواتنا هوية شخصية غير قابلة للاشتراك[2].

طبعًا لا يخفى أنّ إشكالات صدر المتألهين الثلاث تردّ إذا حصرنا حقيقة العلم بالعلم الحصولي.

## الرأي المختار للملّا صدرا حول حقيقة العلم

كثيرًا ما يأتي الإنكار وعدم التصديق بحقيقة ما من جهة عدم التصوّر الصحيح لما تبتني عليه تلك الحقيقة، ومن يطالع مباحث الوجود الذهني يتأكّد لديه أنّ الكثير ممن أنكر الوجود الذهني كان بسبب عدم الإدراك السليم لمبانيه، وقد سعى الملا صدرا في كتاباته المختلفة لتبيين الأصول التي يقوم عليها فهمه لنظرية الوجود الذهني. ونستطيع أن نذكر أربعة أصول هي التالية:

**الأصل الأول:** الوجود هو الأصل وهو المجعول بالذات، له مراتب تشكيكية تتفاوت شدة وضعفًا، ولكل مرتبة آثارها الخاصة بها. فقد يكون لماهية واحدة وجودات متعددة بعضها يترتب عليه من الآثار ما لا يترتب على غيره.

«اعلم أنّ لماهيّة واحدة أنحاء ثلاثة من الكون بعضها أقوى من بعض،

---

(١) السبزواري، **شرح المنظومة**، قسم الحكمة، الصفحة ١٢٨.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ٣، الصفحة ٢٨٩.



فالجوهرية مثلًا مفهوم واحد ومعنى فارد يُوجد تارةً مستقلًا بنفسه مفارقًا عن الموضوع والمادة كالعقول الفعالة على مراتبها، ويوجد تارة أخرى مفتقرًا إلى المادة مقترنًا بها [...] كالصور النوعية والنفوس المنفعلة على تفاوت درجاتها، ويوجد طور آخر من الوجود غير هذين متوسّطًا بين عالمين كالصور التي يتوهّمها الإنسان»[1].

بناءً على هذا الأصل، فالعلم مقولة له مراتب مختلفة، منه كيفٌ نفساني، وذلك من حيث أنه يحكي عن الخارج. ولا شكّ في أنّ هذا المعنى أمرٌ يحدث في النفس بعد أن لم يكن، ومنه جوهر قائمٌ بنفسه وذلك من حيث أنّه متّحدٌ مع النفس اتحاد المدرك بمدركه[2].

إذًا، البحث في الوجود الذهني هو بحث في المعنى الأول، والعلم بهذا المعنى لا يلزم أن يكون متّحدًا مع المعلوم، لأنّ حصول المعلومات في الذهن بمعانيها لا بهوياتها وشخصياتها، وإلّا لكان الوجود الذهني بعينه الوجود الخارجي[3].

ينبغي الإشارة إلى أنّ الوجود الذهني ليس فاعلًا ولا منفعلًا بالنسبة إلى الوجود الخارجي، فإنّ نفس الوجود الذهني هو منشأ لآثار خاصة به من قبيل رفع العدم الذي هو الجهل، ومن حيث ترتب هذه الآثار فهو ليس بذهني[4].

**الأصل الثاني**: العلم يساوق الوجود؛ يعتقد الملا صدرا أنّ العلم والوجود مفهومان لحقيقة واحدة، والوجود عين الوحدة، فما لا وحدة له لا وجود له، لذلك لم يكن العلم أي وجود اتفق، وإنّما الوجود الفعلي الجمعي؛ فالجسم له وجود فعلي لكنه مشوبٌ

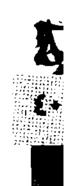
---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الشواهد الربوبية**، الصفحة ٢٤.
ويقرب من هذا المعنى ما جاء في **الأسفار**: «الجوهر موجود لا في موضوع، إنّه ماهية كلية حقّ وجودها لا في موضوع [...]. فإذا حضرت ماهيته في النشأة الذهنية وجدت فيه بنحو آخر من الوجود، فلم يكن هذا ممّا يتبدل به ماهيتها وحال جوهريتها، لجواز أن يكون لماهية واحدة أنحاء متعددة من الوجود بحسب عوالم متعددة ونشآت مختلفة». راجع: صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ٤، ص٢٤٥.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الشواهد الربوبية**، الصفحة ٢٩.

(٣) حسن زاده الآملي، **النور المتجلي في الظهور الظلي**، الصفحة ١٥٠.

(٤) يتفرع عن هذا أنّ كل موجود ذهني فله خارج مقيس إليه، وأنّ ما لا خارج له لا ذهن له، وإنما حيثية ذاته عين الخارج وترتب الآثار فلا يقع في ذهن كصريح الوجود الخارجي والوجود الوجوبي إلى غير ذلك من المسائل. محمد حسين الطباطبائي، **تعليقة على الحكمة المتعالية**، الجزء ١، الصفحة ٢٦٤.



بالعدم لأنّ الأجسام قابلة للانقسام، وكلّ جزء من أقسام الجسم راسمٌ لعدم الآخر، إذًا ليس للجسم وجود جمعي (الجسم حقيقة افتراقية، في وجودها قوة عدمها، وفي عدمها قوة وجودها)، والذي حاله كذلك كيف يمكن أن يكون له حضور لغيره؟ لذلك الجسم بما هو جسم لا يقع عالمًا ولا معلومًا لأنّ العلم متفرّع على الحضور، والحضور متفرع على الوجود الجمعي- فحضور شيء لشيء فرع حضوره لنفسه[1].

**الأصل الثالث:** ينقسم الحمل إلى قسمين: [١] الحمل الذاتي الأولي: وهو إذا كان المحمول نفس مفهوم الموضوع ذاتًا وماهيةً بعد أن يُلحظ نوعٌ من التغاير، ويُسمّى حملًا ذاتيًّا لكونه لا يجري ولا يصدق إلّا في الذاتيات، ويُسمّى أوّليًّا لكونه أوّلي الصدق والكذب. و[٢] الحمل الشائع الصناعي: وهو عبارة عن مجرّد اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود، سواء أكان المحكوم عليه مفهومًا كلّيًّا كما في القضايا الطبيعية، أو يكون المحكوم عليه أفرادًا كما في القضايا المتعارفة، وهو أعمّ من أن يكون المحمول ذاتيًّا للموضوع أو عرضيًّا، فالأوّل حمل شائع صناعي بالذات والآخر حمل شائع صناعي بالعرَض.

بناءً على هذا الأصل قد يصدق معنًى على نفسه بأحد الحملين ولا يصدق بالحمل الآخر، ولا تناقض، كمفهوم الجزئي؛ فالجزئي جزئي بالحمل الأوّلي والجزء ليس بجزئي بالحمل الشائع وإنّما كلّي، وكذلك القول في شريك الباري وامتناع

---

(١) نذكر بعض أقوال صدر المتألهين حول حقيقة العلم:

أ. وعندنا أنّ الوجود مطلقًا عين العلم والشعور مطلقًا، ولهذا ذهب الإلهيون إلى أنّ الموجودات كلّها عارفة بربها ساجدة له، كما دلّ عليه الكتاب الإلهي. **الحكمة المتعالية**، الجزء ٨، الصفحة ١٨٤.

ب. وكما أنّ الوجود حقيقة واحدة سارية في جميع الموجودات على التفاوت والتشكيك بالكمال والنقص، فكذا صفاته الحقيقية التي هي العلم والقدرة والإرادة والحياة سارية في الكل سريان الوجود. **الحكمة المتعالية**، الجزء ٦، الصفحة ١١٧.

ج. الجسم بما هو جسم لا يكون له وجود خالص عن العدم الخارجي، فإنّ كلّ جزء مفروض فيه وجوده يقتضي عدم غيره من الأجزاء وعدم الكل. **الحكمة المتعالية**، الجزء ٣، الصفحة ٢٩٨.

د. إنّا قد بيّنّا في كثير من مواضع هذا الكتاب بالبرهان، أنّ شيئًا من الأجسام الطبيعية وصورها المادية وهيآتها، لا يمكن أن يكون مدرَكًا بالذات وليس لها أيضًا حضور عند شيء إلّا بأمثلتها الحسية والعقلية، ولأجل ذلك كان إدراكها عند الحكماء بصورة منتزعة منها لا بنفسها. **الحكمة المتعالية**، الجزء ٦، الصفحتان ٢٥٩-٢٦٠.

النقيضين وغيرهما.

يُعلم ممّا تقدّم بأنّه لا منافاة بين كون الشيء المفهوم القائم بنفسه وبين كونه ممّا يصدق عليه القائم بغيره، فالصورة الذهنية بالحمل الأوّلي هي نفس المقولة الخارجية، ولا يمكن أن تكون غير ذلك، إن جوهرًا فجوهر، وإن عرَضًا فعرَض، وبالحمل الشائع هي كيفٌ نفساني ولا تناقض بين القضيتين.

**الأصل الرابع**: إنّ المحاكاة هي المعتبرة في الوجود الذهني؛ فالوجود الذهني الذي هو محل البحث هو ماهية الشيء وصورته الحقيقية المقيسة إلى الخارج، أمّا إذا لوحظ الوجود الذهني من غير قياسه إلى الخارج بل إلى ثبوته في النفس، فهو من هذه الجهة وجود خارجي لا ذهني. يقول الملّا صدرا:

«ومنها الذهن وهو قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة، والوجود الذهني غير وجود الذهن، فإنّ الذهن في نفسه من الأمور الخارجية وما يوجد فيه بوجود مطابق لما في الخارج ومحاكٍ له يقال له الوجود الذهني لذلك الشيء»[١].

لزيادة التوضيح نضيف بأنّ الصور العلمية تُلاحظ باعتبارين:

**الأول**: من حيث أنّها ملحوظة في نفسها ومتحققة في الذهن فهي وجود خارجي لا ذهني، وهذه الصور بهذا الاعتبار ليست مندرجةً تحت مقولة من المقولات بمعنى كونها أفرادًا لها، بل المقولات إمّا عينها إن كانت أجناسًا، أو مأخوذًا فيها إن كانت أنواعًا، وأمّا هذه الصور من حيث أنّ لها انكشافًا لدى النفس فهي كيفٌ نفساني بالذات.

**الثاني**: الصور العلمية من حيث كونها أوصافًا موجودة للذهن ناعتة له، فهي وجود ذهني ومفاهيم مقيسة إلى الخارج، وهي كيفٌ بالعرَض: «العلم غير الوجود الذهني، لأنّ العلم كيفٌ بالذات للنفس ووجودٌ خاص، والوجود الذهني مفاهيم المقولات وهي كيف بالعرَض تنتهي إلى وجودها العلمي عند النفس»[٢].

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ٣، الصفحة ٥١٥. أيضًا للمراجعة حول الحمل الأولي والحمل الشائع: الجزء ١، الصفحتان ٢٩٢-٢٩٣.

(٢) حسن زاده الآملي، **النور المتجلي في الظهور الظلي**، الصفحة ٥٨.



من هنا يُعلم أيضًا أنّ الوجود الذهني بالحمل الشائع الصناعي خارج عن المقولات كلّها لأنّه وجود خاص كيفٌ بالذات من الكيفيات النفسانية، وبالحمل الأوّلي مفهوم مقولته وليس فردًا منها فهو بالحمل الأوّلي ليس كيفًا بالذات بل كيف بالعرَض.

**الأصل الخامس**: إن الباري تعالى خلق النفس الإنسانية مثالًا له ذاتًا وصفاتًا وأفعالًا، فالنفس لها مملكة خاصّة بها تُنشأ كبارئها، إلّا أنّ كثرة الوسائط بينها وبين بارئها أوجب ضعف وجودها، فلا تقدر على إيجاد ما تترتب عليه الآثار الخارجية، بمعنى أنّ ما يوجد عنها من الصور العقلية والخيالية أظلال وأشباح الموجودات الخارجية الصادرة عن الباري تعالى[1].

بناءً على هذا الأصل فالعلم ليس انفعال النفس من صور الأشياء، وإنما النفس فاعلة وعلة بالنسبة إلى صور المحسوسات والمتخيلات، ويكون ذلك بأن توافي النفس بكل واحدة من قواها الظاهرة والباطنة ما هو مسانخ لتلك القوة ثم تُنشئ وتوجد مثاله في صقع ذاتها، والإضافة بين النفس وبين الصور التي تُنشِئها إضافة إشراقية.

أمّا بالنسبة إلى الصور العقلية فالنفس مظهر وليست بمصدر لها، ويكون ذلك بأن تشاهد النفس ذواتًا عقلية مجرّدة في عالم الإبداع، وبتعبير آخر تشاهد النفس أرباب الأنواع عن بعد، وعلى كلا الحالتين: سواء أكانت النفس مصدرية المحسوسات والمتخيلات، أو مظهرية الصور العقلية، فليس للصور قيام في النفس أو حلول وإن كانت حاصلة لها، والنفس أيضًا ليست محلًا للصور كالأعراض الحالّة في الأجسام. وبالتالي لا يلزم إشكال كون الشيء الواحد جوهرًا وعرضًا أو إشكال وقوع كل المقولات تحت مقولة الكيف وغيرهما من الإشكالات الواردة على القول بالوجود الذهني. من هذا الأصل نستنتج أن الطبائع الكلية العقلية من حيث كليتها ومعقوليتها ليست مندرجة تحت أي مقولة.

من الاستنتاجات المترتبة على هذه الأصول التالي:

١. الملاك الذي يُدرج به أي شيء تحت أي مقولة هو ترتب آثار الوجود

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الصفحات ٢٦٤-٢٦٨. أيضًا: صدر الدين الشيرازي، **الشواهد الربوبية**، الصفحتان ٢٥-٢٦.

الأصلي عليه. وبناءً على ذلك العلم بما هو علم لا يدخل تحت أي مقولة من المقولات لأنّه من سنخ الوجود.

٢. كل وجود ذهني تترتب عليه آثار الوجود الذهني - من حيثية أنه علم عند النفس - فهو وجود ناعتيّ للنفس (وجود صفة لموصوف) مندرج تحت مقولة الكيف النفساني.

٣. تارة ننظر إلى الصورة الذهنية باعتبار أنّها موجودة في الذهن من حيث كلّيّتها ومعقوليتها، فهي موجود خارجي غير داخلة تحت مقولة من المقولات وإنما لها مفاهيم المقولات لا حقائقها، وبعبارة أخرى عندما ننظر إليها باعتبار أنها تحكي الأشياء الخارجية، لها قابلية إظهارها سواء أكان الموجود الخارجي جوهرًا أم عرَضًا، فهي في حد ذاتها ليست أيًّا من المقولات وإن قلنا إنها كيفٌ فهي كيفٌ بالعرَض.

## ٤. هوية العلم من حيث تجرده وعدم تجرده

يدور البحث هنا حول ماهية العلم والإدراك من حيث تجرده عن المادة أو عدم تجرده، والمقصود بالإدراك هنا ما يعمّ الإدراك الحسي والخيالي والعقلي. فهل الإدراك بجميع أشكاله ظاهرة مادية أم أنّ بعض أشكاله مادي والآخر مجرّد، أو أنه مطلقًا مجرّد عن المادة؟

لا يشك أحد في أن التجارب العلمية أثبتت أن المادة الخارجية تؤثر في الأعصاب عن طريق الحواس، والإنسان عندما يستعمل إحدى حواسه فإنه يحدث جراء ذلك أثرٌ مادي في الأعصاب والخلايا الدماغية، وهذا الأثر المادي يدور وجوده وعدمه مدار إعمال هذه الحواس وعدمها.

والسؤال الذي يطرح نفسه: هل الإدراك تسبقه أو تقارنه هذه العمليات المادية بينما هو مقولة أخرى ليست من سنخ المادة، أم إنه بالذات ظاهرة مادية ونتاج للمادة في درجة خاصة من النمو والتطور حسب ما تزعمه الفلسفات المادية[1].

---

(١) محمد باقر الصدر، **فلسفتنا**، الصفحة ٣٢٣.



ويعود جذور هذا الاتجاه المادي في تفسير الإدراك إلى ديمقريطس. فبناءً على نظريته الذرية للكون، يعتقد أنّ الإدراك عبارة عن التلاقي المباشر بين ذرات لطيفة تنبعث من الجسم المحسوس وتدخل العضو الحاس وعندها يتولد الإدراك الحسي، وعند غياب الجسم المحسوس تبقى هذه الذرات تجول في المخ والأعصاب بحركة ذاتية ودائمة: نفس هذه الحركة هي الفكر والتخيل.

وقد تبنى أبيقور نظرية مشابهة لديمقريطس، فسّر فيها الإدراك بالتفسيرات المادية[1].

وقبل أن نتعرض للبراهين التي أقامها الفلاسفة المسلمون لإثبات كون الإدرك أمرًا مجرّدًا، نشير إلى أنهم اتفقوا جميعًا على أنّ القوة العاقلة هي التي تدرك الكليات مجرّدة، وكل الأدلة التي أقاموها على تجرد النفس تنصبّ على القوة العاقلة. أما في باقي الصور الإدراكية فقد اختلفوا بين من يقول بماديتها (ابن سينا) و بين من يرى بتجردها مطلقًا كالملا صدرا وأتباع الحكمة المتعالية.

## ابن سينا وتجرد الإدراك والقوى المدرِكة

يرى ابن سينا أن الصورة الوحيدة المجرّدة عن المادة وعلائقها هي الصورة الكلية، ومن طريق إثبات تجرد الصورة الكلية يستدلّ على تجرد الجوهر الذي هو محلّ للصورة الكلية[2].

أما باقي الصور فهي عنده مادية. ويستدل ابن سينا على كون الصورة الحسية مادية بأن الحس يأخذ الصورة عن المادة مع لواحقها من قبيل الكم والكيف والأين والوضع، ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة، وإذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الأخذ، فالحس إذًا لا يجرّد الصورة عن المادة تجريدًا تامًا ولا عن اللواحق المادية.

أما الخيال، فإنه يبرىء الصورة المأخوذة عن المادة تبرئةً أشدّ حتى إذا غابت المادة أو بطلت فإن الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال إلّا أنّها لا تكون مجرّدةً عن

---

(١) يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة**، الصفحة ٢١٨.

(٢) ابن سينا، **النجاة**، الصفحة ٢٠٨.

اللواحق المادية. وبعبارة أخرى الخيال يجرّد الصورة عن المادة تجريدًا تامًّا لكنّه لا يجرّدها عن لواحق المادة.

أما الوهم فإنّه قد تعدّى قليلًا عن هذه المرتبة في التجريد لأنّه ينال المعاني التي ليست هي في ذواتها مادية، وإن عرض لها أن تكون في مادة كالخير والشر، فهي أمور في أنفسها غير مادية وقد يعرض لها أن تكون في مادة[١].

ثم إنّ ابن سينا بعد أن يثبت مادية الصور الجزئية ينتقل ليبيّن أيضًا بأنّ القوى التي تدرك هذه الصور مادية، وقد أقام في طبيعيات **الشفاء** وطبيعيات النجاة براهين عديدة تكاد ترتكز جميعها على أصل واحد وهو أنّ القوة الموجودة في النفس إذا أدركت الصورة بتوسط آلة جسمانية فهي مادية، وإذا أدركتها بغير توسط آلة فهي مجرّدة. يقول في **المباحثات**: «إن الصور والمعاني الجسمانية لا تُدرك إلا بآلة جسمانية والمجرّدة الكلّية لا تُدرك بآلة جسمانية والنفس الواحدة يُنسب إليها الأمران جميعًا ولا تصلح أن تكون جسمانية مادية وغير جسمانية»[٢].

فالقوة الحسّية لا تُدرك الصورة الحسّية إلّا ما دامت الموادّ حاضرةً موجودةً، والجسم الحاضر الموجود إنّما يكون حاضرًا موجودًا عند جسم، ولا يكون حاضرًا عند ما ليس بجسم، فإنّه لا معنى لنسبة أي جسم مادي إلى قوة مجرّدة من جهة الحضور والغيبة. وأمّا المُدرك للصورة الجزئية الخيالية، فهو لا يتخيل إلّا أن ترتسم الصورة الخيالية منه في جسمٍ ارتسامًا مشتركًا بينه وبين الجسم:

«فقد اتّضح أن الإدراك الخيالي هو أيضًا جسم، وممّا يبيّن ذلك أنّه إنّما نتخيل الصورة الخيالية كصورة الإنسان مثلًا، أكبر وأصغر، ولا محالة أنها ترتسم وهي أكبر وأصغر في شيء، لا في مثل ذلك الشيء بعينه»[٣].

علاوة على أنّ القوة الخيالية مادية كذلك القوة الوهمية× وبعبارة جامعة: كل القوى الحيوانية عند ابن سينا هي قوى مادية وأفعالها محدودة بالبدن. يقول:

«إنّه لمّا تبيّن أن جميع القوى الحيوانية لا فعل لها إلّا بالبدن، ووجود القوى

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٠٩.

(٢) ابن سينا، **المباحثات**، الصفحة ١٠١.

(٣) ابن سينا، **النجاة**، الصفحة ٢١٢.



إنما يكون بحيث تفعل، فالقوى الحيوانية إذًا إنما تكون بحيث تفعل وهي بدنية، فوجودها أن تكون بدنية، فلا بقاء لها بعد البدن»[1].

والذي يؤكد أنّ ابن سينا يعتقد أن القوى الحيوانية مادية هو أنه قد عين لآلاتها مكانًا في جسم الإنسان، يقول:

«ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة، واسم خاص، فالأولى هي المسماة بالحسّ المشترك وبنطاسيا وآلتها الروح المصبوب في مبادئ عصب الحس، لا سيما في مقدم الدماغ، والثانية. .. والثالثة الوهم وآلتها الدماغ كله، لكن الأخص بها هو التجويف الأوسط [...]»[2].

ينبغي أن نشير إلى أنّ الشيخ الرئيس لا يعتبر الصورة الخيالية والوهمية كالصورة الحسية مادية بشكل كامل وإنما يقول بتجردهما غير التام:

«الشيء قد يكون محسوسًا عندما يشاهد [...] وهو عندما يكون محسوسًا يكون قد غشيته غواشٍ غريبة عن ماهيته، لو أزيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته، مثل: أين، ووضع، وكيف، ومقدار بعينه»[3].

ويقول بعد عدة سطور:

«وأما الخيال الباطن فتخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرّده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلّق بها الحسّ، فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها»[4].

خلاصة ما تقدّم أنّ ابن سينا يشترط في الصور الحسية أمورًا: حضور المادة، واكتنافها الهيئات، وكون المدرك جزئيًا. أما الصورة الخيالية فهي مجرّدة عن المادة وتكتنفها الهيئات، والصورة الوهمية مجرّدة عن المادة واكتناف الهيئات، لكن ينبغي أن يكون المدرك جزئيًا.

---

(١) ابن سينا، **الشفاء - الطبيعيات**، الجزء ٢، الصفحة ١٧٨.

(٢) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، القسم الثاني، الصفحات ٣٨٠-٣٨٦.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٣٦٨.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٣٧٠.

## الملا صدرا وتجرد العلم

سبق أن ذكرنا أن عقيدة الفلاسفة قبل الملا صدرا كانت بأن الصور الجزئية بكافة أُشكالها مادية، والصور الوحيدة المجرّدة هي الصور العقلية، وسوف نذكر في أدلة تجرد الإدراك الأساس الذي انطلق منه الملا صدرا والذي يجرّد به كل الصور الإدراكية، فهو يرى أن كل القوى الإدراكية مجرّدة، لكن لا يعتبر القوة الوهمية كما اعتبرها ابن سينا قوة مستقلة وإنما يُلحقها بالقوة العقلية كما يُلحق الإدراك الوهمي بالإدراك العقلي. يقول: «واعلم أن الفرق بين الإدراك الوهمي والعقلي ليس بالذات بل بأمر خارج عنه وهو الإضافة إلى الجزئي وعدمها»[١].

ويقول أيضًا في موضع آخر: «والتحقيق أن وجود الوهم كوجود مدركاته أمرٌ غير مستقل الذات والهوية من النوع إلى الطبيعة الكلّية النوعية [...]»[٢]. وسوف نستوفي بحث ذلك في الفصل الثاني من هذه الدراسة.

ويستدل الملا صدرا على تجرد القوة الوهمية بأنه لمّا كانت الوهميات لا تقبل الانقسام، فمحلها إذًا لا يقبل الانقسام. يقول:

«إنّ القوة الوهمية قوة غير مادية وإلّا لانقسمت العدواة والصداقة لانقسام محلها وكانت من ذوات الأوضاع، فحينئذٍ يكون ربعٌ وثلثٌ وتكون قابلة للإشارة الحسّية بأنّ هذه العدواة هناك في الفوق أو في التحت أو في السوق أو في البيت، وليس كذلك»[٣].

## أدلة تجرد الصور الإدراكية

أقام صدر المتألهين والعلامة الطباطبائي أدلة كثيرة على كون الصور الإدراكية صورًا غير مادية، وهذه الأدلة منها ما يثبت تجرد جميع الصور الإدراكية سواء أكانت صورًا جزئية أم كلية ومنها ما يختص بالصور الكلية.

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ٣، الصفحة ٣٦١.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٨، الصفحة ٢٣٩.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٣٦.

## أ. الدليل الأول: استحالة انطباع الكبير في الصغير



إنّ الذهن يتصوّر الجبال الشاهقة والصحاري الواسعة والفلك والكواكب العظيمة المقدار، فلو كان العلم أمرًا ماديًّا لوجب أن تحصل بتلك الصور في محلٍ من الجزء العصبي أصغر بكثير مما هي عليه، ولا يخفى على أحد بداهة امتناع انطباع الكبير في الصغير[١].

ولا يكفي الاعتذار بأن كليهما يقبلان التقسيم إلى غير النهاية، فإنّ الكف لا تسع الجبل وإن كان كل منها يقبل التقسيم لا إلى نهاية[٢]. يقول الملا صدرا: «إن الصور المادية لا يحصل العظيم منها في المادة الصغيرة ولا يحصل الجبل في خردلة، ولا يسع البحر في حوض، وهذا بخلاف الوجود الإدراكي فإن قبول النفس للعظيم منها والصغير متساوٍ فتقدر النفس أن تحضر في خيالها صورة جميع السماوات والأرض وما بينهما دفعة واحدة من غير أن يتضيق عنها»[٣].

وقد اعترض الماديون على هذا الدليل بأن موضوع الكبر والصغر والبعد والقرب قد حلت البحوث العلمية كلّ إشكالٍ فيه، فالعلم الحديث يعتقد أنّ جهاز الإدراك البصري ليس إلّا كآلة تصوير تستقبل الأشعة المنعكسة من المرئي بما للمرئي من نسب بين أجزائه الخارجية، لكن بشكل مصغر، ويقوم الذهن بمقايسة هذه النسب والفواصل بين الأجزاء ليحصل على الكبر والصغر النسبيين. إذًا الصغر والكبر من الأحكام العقلية التي يقف عليها الإنسان بالمقايسة، أما مبدأ القياس فهو بدن المدرك نفسه: «ولما كنا قد قسنا في مشاهداتنا الأخرى حجم باصرتنا بأجسامنا وأجسامنا بالأجسام المغايرة، فنحن نعلم إذًا وبشكل نسبي إلى أيّ حدّ يجب علينا أن نكبّر هذه الصورة لنقترب من الحقيقة»[٤].

على هذا الأساس، فما نجده من العظمة والاتّساع في الموجودات ليس منعكسًا بعينه في جهاز الإبصار حتى يقال إنّه يمتنع انطباع الكبير في الصغير، وإنّما

---

(١) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، الصفحة ٢٣٨.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ١، الصفحة ٢٩٩.

(٣) المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحتان ٣٠٠-٣٠١.

(٤) محمد حسين الطباطبائي، **أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، الجزء ١، الصفحات ١٢٣-١٢٤.

الصغر والكبر وليد الوهم والتفكير بمقايسة أجزاء الصورة الذهنية بأجزاء بدنه الذي وقف على حجمه بالعلامة المباشرة[١].

وقد أجاب العلامة الطباطبائي بجوابين:

**أولًا:** سلّمنا أنّ إدراك الصورة العلمية إنما يكون بمقايسة أجزائها بعضها إلى بعض لكن ما ندركه ونشهده هو الكبير بكبره دون النسبة الكلية المقدارية التي بين الصورة الكبيرة والصغيرة[٢]. وبعبارة أخرى ليس إدراكنا للصورة الكبيرة مركّبًا من إحساس صورة صغيرة وعلم آخر بمقدارها الواقعي كما هو واضح بالوجدان[٣].

**ثانيًا:** نحن لا ننكر هذه الحقائق العلمية، لكن كل ذلك ليس شافيًا ولا دافعًا للسؤال عن مكان تلك الصورة الخيالية التي تفتقد للخواص المادية بعد ما حصلنا عليها بعمل المقايسة عندما كانت ذات خواص مادية في النقطة الصفراء أو في المخ، وما يمكن أن يقال إنها صورة خيالية لا واقع لها فليس بصحيح، لأنّ الصورة الخيالية صورة خيالية إذا قيست إلى الواقع، وأمّا بالنسبة إلى محلّها فلها واقعيتها التي لا يصح سلبها عنها[٤].

## ب. الدليل الثاني: ثبات الفكر

التغير واللا-ثبات يُعدّان من أظهر خواص المادة، فهما والمادة متلازمان، وقد أثبت هذا الفلاسفة المسلمون وأيدته العلوم الحديثة، ومن جانب آخر إدراك الشيء لا يجتمع مع التغير والسيلان، والشواهد على ذلك كثيرة، فمثلًا إذا أدركنا شيئًا ثمّ نسيناه ثمّ عدنا واسترجعناه في فترات لاحقة، فإنّا لا نجد فرقًا بين ما تذكرناه في المرة الثانية وما كنا قد أدركناه في المرة الأولى[٥].

---

(١) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، الصفحة ٢٣٨.

(٢) محمد تقي اليزدي، **تعليقة على نهاية الحكمة**، الصفحة ٣٥٤.

(٣) جعفر السبحاني، **نظرية المعرفة**، الصفحة ٢٨٣.

(٤) محمد حسين الطباطبائي، **أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، الجزء ١، الصفحة ١٢٤.

(٥) المصدر نفسه، الصفحة ١٣٠. وقد ذكر صدر المتألهين في الفصل الخامس من المرحلة العاشرة في العقل والمعقول ثمانية فروق بين حضور الصورة الإدراكية للنفس وبين حصولها في المادة، وقد ذكر =



كذلك إذا أدركنا قلمًا على بعد مترٍ واحد ثم أدركناه مرة ثانية على بعد مترين، فبالرغم من أن المسافة قد تضاعفت هنا إلّا أن إدراكنا للقلم لن يتغير وإنما تبقى الصورة العقلية له ثابتة بالرغم من تغير الصورة المادية المنعكسة[1].

إذًا النتيجة أنّ الإدراك لا يحمل مواصفات المادة. وبتعبير فلسفي فإنّ حيثية العلم غير حيثية التغير والتحول، ولمّا كان الموجود المادي هو عين التغير والسيلان فلا بدّ أن نحكم بأنّ سنخ العلم غير سنخ المادة.

يقول صدر المتألهين: «إنّ الكيفية الضعيفة تنمحي عند حصول الكيفية القوية في المادة، بخلاف الصور النفسانية فإنّ القوي منها لا يبطل الضعيف عند وروده لا سيما في التخيل والتعقل، فإنّ العقل يدرك الضعيف أثر القوي، ويتخيل الصغير بعد العظيم، والأنقص بعد الأشد»[2].

أيضًا لما كان من خصائص المادة السيلان وعدم الثبات، فإن ذلك يمنعنا من التصديق بأي قضية، وذلك لأن الذهن بمجرّد أن يفرض الموضوع ثم ينتقل إلى المحمول ليحمله على الموضوع، فإنه سيجد أن ذلك الموضوع قد ذهب وجاء محله موضوع آخر، وعندئذ يمتنع الحمل وتبطل كل قضية[3].

وقد وقف المادّيون على أنّ التذكر لا يتلاءم مع حصر الوجود في المادة، وقالوا إنّ التبدلات التي تطرأ على البدن والدماغ تعرض أيضًا على الإدراك لكنها لأنّها تمر بسرعة، لا تقدر القوى الإدراكية على ضبطها، كما لو نظرنا إلى صورتنا منعكسة في الماء الجاري، فإننا نتخيل أن صورتنا في الماء ثابتة، بينما في الواقع تتبدل في كل لحظة وتأتي صورة جديدة من

---

= في الفرق السادس ما نصّه: «إنّ الصورة الكونية إذا زالت عن موضوعها فلا يمكن استرجاع مثلها إلّا باكتساب جديد وتأثيرٍ مستأنف بمثل تلك الأسباب التي حدثت منها أولًا، بخلاف الصور النفسانية فإنّها إذا زالت بعد حصولها فقد لا تحتاج إلى تجشّم كسبٍ جديد». انظر: صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ٣، الصفحة ٣٠٢.

(١) محمد باقر الصدر، **فلسفتنا**، الصفحة ٣٣٢.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ٣، الصفحة ٣٠١.

(٣) محمد حسين الطباطبائي، **أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، الجزء ١، الصفحات ١٤٧-١٥٧.

دون أن نلاحظ ذلك. ومن جانب آخر، إنّ الخلايا الجديدة الحالّة محل الخلايا المتحللة في الدماغ وأجهزة الإدراك، تحمل خواص المتحلل منها، وبما أنّ التبدلات تحدث في مجال الإدراك بسرعة، فلا يستطيع الإنسان تشخيص النائب والمنوب عنه، فيتخيل عند التذكر أنه استرجع عين ما أدركه سابقًا.

في الجواب على هذا الاعتراض يقول العلامة الطباطبائي: «لا نريد أن ننفي التحوّل أو التغير في الماديّات، وإنما نركز الحديث حول مفهوم هذه الجملة: نحن نتخيل أن هذا الجديد هو بنفسه ذلك القديم، ونقول إن هذه الوحدة المتخيلة بين الجديد والقديم لا تتلاءم مع كون الإدراك ماديًّا، ويحتمل أن يكون هذا الإدراك خطأ إذا قسناه إلى الخارج لكنه لا يمكن أن يكون خطأ إذا نظرنا إليه بحد ذاته أي بما أنه صورة خيالية»[١].

وبعبارة أخرى إنّ المادّيّين يزعمون أن القديم والحديث والسابق واللاحق، بالنظر إلى واقعهما، متغايران، لكنهما في ظرف الخيال واحد، ونحن نتمسك باعترافهم بالوحدة في ظرف الخيال ونقول: هذه العينية المتحققة في ذلك الظرف معناها أن هناك إدراكًا ثابتًا، ولو في فترة التخيل وهذا لا يصح أن يكون ماديًّا لأن حقيقة المادة هي السيلان واللاثبات[٢].

## ج. الدليل الثالث: امتناع انطباع المتصل في المنفصل

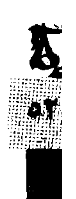
نحن نرى الخط والسطح والجسم بلا فراغات وبشكل متصل، ومن خواص المادة انفصالها وعدم اتصالها، فلو كانت الصور العلمية موجودًا ماديًّا أو أنها حالّة في المادة لوجب أن تكتسب هذه الصور خواص المادة فتظهر متخلخلة، ولما كانت متصلة فهذا يدلل على أن الصور العلمية لا تملك خواص المادة[٣]. ويبرهن أيضًا على أنّ وراءها أمرًا بسيطًا لا تركّب فيه وهو الذي يقوم بعمل الإدراك وبعبارة أخرى

---

(١) المصدر نفسه، الصفحات ١٣٤- ١٣٠.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٣٥.

(٣) المصدر نفسه، الصفحات ١٢٥-١٢٦.



يستفاد من هذا الدليل تجرد العلم والعالم.

وقد أشكل الماديون على هذا الدليل بأن عدم وجدان خواص المادة في الأمور التي ندركها (الفراغات) لا يدل على أن الصور العلمية مجرّدة عن المادة، فكما أن العين، لمكان ضعفها، لا تقدر على تمييز الثقوب والفواصل، وترى الأجسام والسطوح متصلات، فهكذا الصور العلمية المنطبقة في الدماغ، فإنها أمور منفصلة نتخيلها على غير واقعها[1].

وقد أجاب العلامة الطباطبائي بجواب مشابه للجواب الأول على إشكال الماديين، فهم يعترفون أن الصورة العلمية في ظرف الخيال متصلة، فتكون النتيجة إذًا أنه وجد في ظرف الخيال أمور غير مادية، والصورة الخيالية في أذهاننا عندما نقيسها إلى الخارج فإنها تعتبر خيالًا وإلّا فإنها حقيقة من الحقائق إذا قصرنا عليها النظر بذاتها[2].

## د. الدليل الرابع: الروابط التصديقية والوجدانيات لا تقبل الانقسام

إن الإنقسام من خواص المادة والروابط التصديقية - نفس الحكم على الموضوع بالمحمول - لا يقبل الانقسام، كذلك الإدراكات الروحية كالحب والبغض والإرادة والحسد والبخل وغيرها كلها أمور بسيطة لا تقبل التحليل والتجزئة، وهذا دليل على أن حقيقة هذه الأمور قائمة بالنفس وليست مادية.

«وما قلناه بالنسبة إلى المحسوسات بالحواس الظاهرة يصدق أيضًا على الأمور الروحية من قبيل الإرادة والكره والحب والعلم والتصديق (وباصطلاح الوجدانيات)، فنحن نلاحظ هذه الظواهر بوضوح في أنفسنا وهي تفتقد الخواص العامة للمادة من قبيل الانقسام والتحول، فهذه الظواهر النفسية إذًا ليست مادية أيضًا»[3].

---

(١) جعفر السبحاني، **نظرية المعرفة**، الصفحة ٢٨٥.

(٢) محمد حسين الطباطبائي، **أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، الجزء ١ الصفحة ١٢٧.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٧.

## هـ. الدليل الخامس: تزاحم الصور المادية في المحلّ الواحد

الصور المادية يزاحم بعضها بعضًا في المحل الواحد، فتطرد الواحدة منها الأخرى، فلا يمكن أن تتشكل الصورة المادية بأشكال مختلفة في نفس المكان بنفس الزمان، فالجسم مثلًا لا يمكن أن يتلوّن بألوان مختلفة في نفس الوقت، بينما نجد أن الصور الإدراكية لا تزاحم لها في الوجود الإدراكي، فأي حسّ من الحواس الخمسة يمكنه إدراك أنواع مختلفة من المحسوسات، فالبصر يدرك الألوان المتضادة، والذوق الطعوم المختلفة، وكذلك الكلام في بقية الحواس، فعلم أنّ الوجود الصوري الإدراكي ضرب آخر من الوجود(١).

## و. الدليل السادس: الصور المادية لا يصدق نقائض معانيها عليها

هذا الدليل من مختصات صدر المتألهين، وهو قائم على التفريق بين الحمل الأوّلي والحمل الشائع الصناعي.

عندما بحثنا عن الوجود الذهني للأشياء تقدم القول أن الوجود الإدراكي للماهيات لا يترتب عليه آثار الوجود الخارجي لذلك يصح حمل ما في الذهن على ما في الخارج بالحمل الأوّلي ويصح سلب ذلك عنه بالحمل الشائع الصناعي. فالنار الذهنية يصدق عليها أنها لا نار بالحمل الشائع الصناعي، بينما النار الخارجية والسواد الخارجي وغير ذلك لا يصدق عليها حمل نقائضها بالحمل الشائع(٢).

## ز. الدليل السابع: الصورة الكلية ليست مادية

إنّ الإدراكات العقلية الكلية تقترن بسلسلة من الخواص التي يمتنع وقوعها في المادة كالثبات والإطلاق والكلّية، فإنّ هذه الصفات غير موجودة في عالم المادة، وكل ما هو مادي فهو شخصي ومتغير ومقيد. إذًا هذه المجموعة من الإدراكات لا بد من اعتبارها مجرّدةً عن المادة(٣). وقد ذكرنا من قبل أن ابن سينا يعتبر

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ٣، الصفحة ٣٠٠.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحة ٣٠٢.

(٣) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، الصفحة ١٢٨.

الصورة الوحيدة المجرّدة عن المادة هي الصورة الكلية، وقد أقام على ذلك دليلًا بأن الإنسانية مثلًا يشترك فيها من حيث ماهيتها أفراد النوع كلهم بالسوية، وهذا التكثر لم ينشأ من طبيعتها لأنّه لو نشأ من طبيعتها لما وجد إنسانٌ محمولًا على واحد بالعدد وإنما نشأ نتيجة تكثر الأفراد، فإذًا إحدى العوارض التي تعرض للصورة الإنسانية من جهة المادة هي التكثر والانقسام وهذا يدل على أنها في نفسها لا تلحقها المادة وعوارضها[1].

وهناك دليلٌ ثامن يُعرف بدليل حضور الذات لدى الذات، وفيه يُستدل على إثبات العلم الحضوري أيضًا، لذا سوف نتعرض له عندما نتناول العلم الحضوري.

حاصل الأدلة الثمانية التي ذُكرت أن الصورة العلمية خيالها وحقيقتها صور ليست بالذات مادة، ولا هي ظاهرة قائمة بالمادة لأنّها تملك من الخصائص الهندسية والثبات ما لا تملكه أي صورة مادية منعكسة على الدماغ. والمسألة الفلسفية الأخرى والتي تنبثق عما سلف أنه إذا لم تكن الصور العلمية مادية ولا قائمة بعضوٍ مادي فأين هي قائمة إذًا؟

فنحن بين ثلاثة فروض؛ إما أن نقول إن إدراكنا قائم بالجهاز العصبي وهذا ما بطل بالأدلة السابقة. وإما أن نقول إنّ إدركاتنا صور مجرّدة عن المادة لكنها موجودة بصورة مستقلة عنّا. وبناءً عليه فهي غير معلولة لنا، والوجدان يخالف ذلك. ويبقى الفرض الثالث وهو أن نقول إن الإدراكات والصور العقلية كما أنها ظواهر مجرّدة عن المادة فإنها تقوم أيضًا بالجانب الروحي من الإنسان، وهذه الإنسانية الروحية هي التي تُدرك وتُفكر لا العضو المادي وإن كان الأخير يُهيِّئ لها شروط الإدراك للصلة الوثيقة بين الجانب المادي والروحي.

## ٥. أدلّة تجرّد النفس

بعد أن فرغنا من بيان حقيقة العلم وأدلة تجرده، يجدر بنا أن نتعرف على أحد ركني المعرفة والعامل الأهم فيها. والسؤال الأساسي المطروح هو: هل النفس جوهر أم

---

(١) ابن سينا، **النجاة**، الصفحة ٢٠٨.

عرض، وإذا كانت جوهرًا فأي جوهر هي؟

اتفق جميع الحكماء على أن فاعل المعرفة في جميع مراحلها جوهر مجرّد عن المادة وإن اختلفوا في كيفية وجود النفس وارتباطها بالبدن وبالقوى النفسانية.

وقد دارت النظرية الإسلامية بين قولين:

**الأول**: يرى أن النفس روحانية الحدوث وروحانية البقاء، تحدث في البدن في بداية تكوينه لتستخدمه في تدبير أمورها، وقد تبنّى هذه النظرية ابن سينا والكثير من حكماء المشّائين[١].

**الثاني**: يرى أن النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء، تحدث في البدن على أثر الحركة الجوهرية الذاتية للمادة، فهي وجود له مراتب، والقوى النفسانية هي هذه المراتب، وبناءً على هذا أسّس الملا صدرا قاعدته المعروفة: «النفس في وحدتها كلّ القوى»[٢].

## الدليل الأول: النفس جوهر يدرك الكليات

أقام هذا الدليل ابن سينا، وهو يعدّ من أقوى البراهين الدالة على تجرد النفوس المدركة للمعاني الكلية ويتلخص هذا الدليل بأنّ الصورة المعقولة في النفس مجرّدة عن المادة واللواحق المادية، حيث أنها لا تقبل الانقسام أو التجزؤ أو الإشارة الحسية. ومحلّ هذه الصورة هي النفس. ولمّا كانت الصورة مجرّدة لا بدّ أن يكون محلّها مجرّدًا. يقول ابن سينا: «فإذا كان ليس يمكن أن تنقسم الصورة ولا أن تحلّ طرفًا من المقادير غير منقسم، ولا بدّ لها من قابل فينا، فبيّن أنّ محلّ المعقولات جوهر ليس بجسم ولا أيضًا قوة في جسم»[٣].

---

(١) راجع: ابن سينا، **رسالة في معرفة النفس الناطقة**، الصفحة ٩؛ إبراهيم مدكور، **في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه**، الصفحة ١٥٨؛ محمد عبد الرحمن مرحبا، **خطاب الفلسفة العربية الإسلامية**، الصفحة ٢٣٠؛ ابن سينا، **الشفاء - الطبيعيات**، الصفحة ٢٢٨.

(٢) راجع: صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ٨، الصفحات ٥٣ و١٣٠-١٣٦؛ أيضًا: جوادي آملي، **نظرية المعرفة في القرآن**، الصفحتان ٢٤٧ - ٢٤٨.

(٣) ابن سينا، **النجاة**، الصفحة ٢١٦.



هذا الدليل اعترض عليه صدر المتألهين معتبرًا أن أغلب الناس لا تدرك معنى الكلّي لذلك ما تثبته هذه الحجة أن كل النفوس يمكن لها أن تتجرد:

«وعندي أن هذا البرهان غير جار في كل النفوس بل إنما يدل على تجرد العاقلة للصورة التي هي معقولة بالفعل في نفس الأمر [...] وذلك لأن الذي يدركه أكثر الناس من الطبائع الكلية وجودها في أذهانهم يجري مجرى الكليات الطبيعية في الخارج في جزئياتها المادية»[١].

وقد رد بعض الفضلاء[٢] على هذا الرأي بثلاثة أجوبة:

١. لم يُستدل بهذه الحجة على أن النفس تدرك المعنى الكلي بوصف الكلّية، وإنما استدل ابن سينا بأنّ المعنى نفسه الذي يمكن أن يكون كليًّا قابل للإدراك.

٢. لو سلّمنا أن بعض الناس لا تدرك هذه المعاني ولكن النفس لها استعداد، فذلك يدلّ على أن نفوسنا غير مادية.

٣. إنّ هذا الدليل إن تمّ لا يستطيع أن يتمسك به صدر المتألهين لأنّه يخالف مبانيه في العلاقة بين المادة والصورة فهي عنده ليست من قبيل الحالّ والمحل.

## الدليل الثاني: القوة الناطقة تقوى على إدراكات غير متناهية

إن القوة الناطقة تستطيع أن تعقل أمورًا غير متناهية بالقوة كإدراك الأعداد مثلًا، فلا يمكن أن يكون محلّها جسم. يقول صدر المتألهين: «إن القوة العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية يقوى على أفعال غير متناهية، فلا شيء من القوة العاقلة جسمانية»[٣].

## الدليل الثالث: النفس يمكنها أن تعقل صرف الحقيقة

إن النفس يمكنها أن تعقل الكلّيات، والكلّي هو الذي يكون مشتركًا بين أفراده، ولا

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ٨، الصفحتان ٢٦٤-٢٦٥.

(٢) آية الله السيد حسن مصطفوي، **دروس لمرحلة الدكتوراه في الإلهيات**.

(٣) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ٨، الصفحة ٢٨٤.

محالة سيكون مجرّدًا عن أي وضع وشكل، وإلّا لما كان مشتركًا بين الأشخاص ذوي الأوضاع المختلفة. إذًا هذه الكليات مجرّدة، وثبت أنّ الكليات لا وجود لها في الخارج فوجودها في الذهن، فمحلّها لا بدّ أن يكون مجرّدًا أيضًا.

يعتبر صدر المتألهين أن هذا الدليل قريب المأخذ من الأول، فإثبات تجرد الصورة الكلية في الدليل الأول كان قائمًا على أنّ الكلّي لا ينقسم فمحلّه لا ينقسم، أمّا هذا الدليل فهو من طريق صرف الحقيقة[١].

## الدليل الرابع: النفس جوهرٌ قائمٌ بنفسه

وهي الحجة التي عوّل عليها الشيخ في كتاب **المباحثات**، وتقريرها أن النفس جوهر قائمٌ بذاته وكلّ جوهر قائم بذاته فهو ليس بجسم ولا جسماني.

والنفس جوهر قائمٌ بذاته لأنّها يمكنها أن تعقل ذاتها بغير صورة وكلّ من أمكنه أن يعقل ذاته بغير صورة فذاته جوهر قائمٌ بنفسه. أمّا لماذا لا يمكن للنفس أن تعقل ذاتها بصورة، لأنّ هذه الصورة إن تساوت مع النفس يلزم اجتماع المثلين وهو محال، وإن لم تتساوَ فهو خلاف الفرض[٢].

وأيضًا لا يمكن للنفس أن تعقل ذاتها بآلة، يقول ابن سينا: «لو كانت القوة العقلية تعقل بالآلة الجسمانية لوجب أن لا تعقل ذاتها إلّا بآلة وأن لا تعقل الآلة إلا بآلة وأن لا تعقل أنها عقلت والكلّ باطل، لأنّه لا يتخلل بين إدراك القوة العاقلة آلة، وأيضًا لو كانت تعقل الآلة بآلة لاحتاجت كل آلة إلى آلة أخرى ويتسلسل»[٣].

وبعد أن يثبت أنّ القوة العاقلة لا تحتاج في إداركها للصور الكلية إلى توسط آلة، يستدل من طريق بساطة المعقول على أنّ الجوهر الذي هو محلّ المعقولات مجرّد.

ومن بعض محتوى هذا الدليل يعني أن النفس لا تحتاج في إدراك ذاتها إلى آلة ولا في إدراك الآلة إلى آلة، يستدل صدر المتألهين أيضًا أن النفس لما كانت

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ٨، الصفحة ٢٨٠.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٩٥-٢٩٧.

(٣) **المباحثات**، الصفحة ١٦٢.



غنية في فعلها عن البدن فهي مجرّدة[1].

## ٦. علاقة فاعل المعرفة مع المعلوم بالذات

للمعرفة كما مر معنا ثلاثة أركان: فاعل المعرفة (العالِم)، المعلوم بالذات (العِلم)، المعلوم بالعرَض. وذكرنا أن هذه الثلاثة من الأهمية بمكان، حيث يمكن القول إنّ أي انتفاء لأحدها يُؤدي حتمًا إلى انتفاء المعرفة الحصولية.

وقد تقدم بيان حقيقة المعلوم بالذات من جهة ارتباطه بالمعلوم بالعرَض عندما بحثنا عن حقيقة العلم، وبحثنا أيضًا عن الركن الأساس المشترك للمعرفة، وبيّنّا تجرده، وهنا سنبحث حول نوعية العلاقة بين الركن الأول (فاعل المعرفة) والركن الثاني (المعلوم بالذات).

## ارتباط هذا البحث باتحاد العاقل والمعقول

نُشير بدايةً إلى أنّ العلاقة بين العالم والمعلوم بالذات طُرحت عند الحكماء المسلمين في باب «اتحاد العاقل والمعقول»[2]. وأوّل من أسّس لهذه النظرية مبانٍ محكمة هو صدر الدين الشيرازي، وتبعه الحكيم السبزواري من المتقدّمين، والعلّامة رفيعي القزويني والسيد الطباطبائي من المعاصرين.

هناك ثلاثة آراء مشهورة بين الفلاسفة تُبيّن العلاقة بين العالِم والعالم[3]:

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ٨، الصفحة ٢٩٥.

(٢) تسمية هذا الباب من مباحث العلم بـ«اتحاد العاقل والمعقول» إشارة إلى الرأي القائل بأنّ نوعية العلاقة بين العاقل والمعقول اتحادية وجودية.

(٣) أقسام الاتحاد المتصوّرة بين شيئين ثلاثة:

أ. اتحاد المعاني والمفاهيم المختلفة في الوجود، بمعنى أنّ هناك أشياء مختلفة من حيث المعنى- التصوّر- لكنّها متحدة من حيث الوجود والتحقق، هذا القسم ممكن الحصول كاتحاد الجنس والفصل في وجود النوع.

ب. اتحاد شيئين موجوين في عرض بعضهما كاتحاد زيد وعمرو أو كاتحاد النار والماء، هذا القسم من الاتحاد ممتنع.

ج. اتحاد أمرين واقعين في طول بعضهما، بمعنى أنّ أحدهما ناقص الوجود والآخر هو الصورة الكمالية

١. العلاقة بينهما علاقة الجوهر بالعرَض: هذا هو مشهور الحكماء قبل صدر المتألهين، وحسب هذا التفسير فإنّ الصور الإدراكية تعتبر أعراضًا حالّة في النفس وهذه الأعراض هي برأي فريق، من مقولة الكيف، وبرأي فريقٍ آخر، من مقولة الانفعال[1]. وطبقًا لهذه النظرية تصبح الرابطة بين النفس والصور الإدراكية رابطة حلول وليس اتّحاد.

٢. العلاقة بينهما علاقة المادة مع الصورة.

٣. العلاقة بين العالِم والمعلوم من باب علاقة العلّة مع المعلول.

الحديث حول التصوير الثاني والثالث لن يكون مسوّغًا إلّا بقبول كون العلاقة بين العاقل والمعقول علاقة اتحادية، وليس أي اتحاد، لأنّ للاتحاد صورًا متعددة[2]:

١. اتحاد ماهية العاقل مع ماهية المعقول بالذات.

٢. اتحاد ماهية العاقل مع وجود المعقول بالذات.

٣. اتحاد وجود العاقل مع ماهية المعقول.

٤. اتحاد وجود العاقل مع وجود المعقول.

الفرض الأول لم يقل به أحد لأنّ ماهية العاقل لا تنقلب إلى ماهية المعقول، ولا ماهية المعقول تنقلب إلى ماهية العاقل. والفرض الثاني والثالث حسب مباني الملا صدرا في أصالة الوجود مستحيلان، لأنّ كل موجود محدود بحدٍ معيّن وله ماهية خاصة به، فاتحاد ماهية شيء بوجود شيء آخر من دون حدوث تغيير في حدّهما الماهوي أمر ممتنع. إذًا يبقى الفرض الرابع هو التفسير المقصود من اتحاد العاقل والمعقول.

---

= له، بحيث يستكمل من خلاله، كالطفل يصبح شابًا والجاهل يصبح عالمًا، وهذا القسم من الاتحاد واقع. للمراجعة: علامة رفيعي قزويني، **اتحاد عاقل معقول**، مقدمه وتعليقات: حسن زاده آملي، **مركز انتشارات علمى وفرهنكي**، الصفحتان ٨ و٩.

(١) بيوك عليزاده، «كراس اتحاد عاقل ومعقول»، الصفحة ٩٧.

(٢) زهراء مصطفوي، «اتحاد عاقل ومعقول»، الصفحتان ٣٥-٣٦. تقول الكاتبة: المقصود بالاتحاد هنا بين العقل والمعقول هو المسوغ منه كاتحاد الوجود الناقص بالوجود الكامل.



نُشير إلى أنه من الممكن أن يكون شيء واحد عاقلًا ومعقولًا في آن واحد من حيثيتين كالقول في العلة والمعلول، والكلام هنا في إمكانية ذلك من حيثية واحدة.

وقبل أن نتعرض لطرح آراء بعض الحكماء في هذا الموضوع نُشير إلى تحرير محل النزاع في اتحاد العاقل والمعقول.

## علم النفس بذاتها خارج عن محل النزاع

اتفق جميع الحكماء على أنّ كلّ مجرّد فذاته حاضرة لذاته، ومعنى كونها حاضرة لذاته هو أنها معلومة بالعلم الحضوري، فلا يوجد شي آخر غير ذات العالم حتى يحضر ذلك الشيء لدى الذات، ومعقولية النفس لذاتها لا توجب التكثر والاعتبار بحسب الواقع، وإنما بحسب المفهوم، فذات العالم تكون نفسها عالمًا باعتبار، وعلمًا باعتبار آخر، ومعلومًا باعتبار ثالث، وهنا تصدق على النفس المفاهيم الثلاثة: العالِم، والمعلوم، والعلم، فهي عالمة بذاتها بمعنى أنها عين العلم، وجوهرها جوهر العلم[1].

## رأي ابن سينا في اتحاد العاقل والمعقول

يعتبر ابن سينا أنّ العلاقة بين العاقل والمعقول هي من باب علاقة الجوهر بالعرض. والفرق يرجع إلى التجرد وعدمه؛ فإذا كان موضوع العرَض مجرّدًا فالجوهر يصير عالمًا بالصورة الحالّة فيه لتجرّده[2]، وإذا كان الموضوع غير مجرّد فلا يعلم الموضوع بعرَضه كالأعراض الجسمانية الحالّة في الجوهر الجسماني.

ويقبل ابن سينا الاتحاد في موارد خاصة جدًّا كإدراك الإنسان لنفسه بناءً على إثباته لتجرد جوهر النفس، كذلك إدراك كل جوهر مجرّد لنفسه. يقول في ذلك: «النفس تتصوّر ذاتها وتصوّرها ذاتها يجعلها عقلًا وعاقلًا ومعقولًا»[3]. ويضيف:

---

(١) مرتضى مطهري، **شرح المنظومة**، الجزء ٢، الصفحة ١٨.

(٢) محمد تقي المصباح، **تعليقة على نهاية الحكمة**، الصفحة ٣٥٧.

(٣) ابن سينا، **الشفاء - الطبيعيات**، النفس، الصفحة ٢١٢.

«ومن مصاديق اتحاد العاقل والمعقول علم اللّه بنفسه»[١].

أمّا في مورد علم النفس بـ «الغير» فيرفضه بشدة، ويعتبره من أخطاء فرفريوس حيث يقول في **الإشارات والتنبيهات**: «وكان لهم رجل يُعرف بفرفريوس، عمل في العقل والمعقولات كتابًا يُثني عليه المشاؤون، وهو حشف كلّه وهم يعلمون من أنفسهم أنهم لا يفهمونه [...]»[٢].

ويرى ابن سينا أنّه من المحال أن تتحد ذات النفس مع الصور المعقولة، لأنّ الشيء لا يمكن أن يصير شيئًا آخر: «وما يقال من أنّ ذات النفس تصير هي المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندي، فإنّي لستُ أفهم قولهم أنّ شيئًا يصير شيئًا آخر ولا أعقل أنّ ذلك كيف يكون [...]»[٣].

فالاتحاد بين شيئين متحصلين بالفعل مستحيل، وإذا حدث فإنما يحدث بزوال أحدهما وبقاء الآخر فلم يبقيا شيئين بل زال أحدهما، أو بزوالهما وحدوث موجود ثالث وهذا أسوأ.

كما أنّ النفس باتصالها بالعقل الفعّال لو اتّحدت معه لصار العقل الفعّال قابلًا للقسمة إذا حصل الاتصال بقسمٍ منه وإلا لحصلت النفس على كلّ المعلومات وجميع الكمالات دفعةً واحدة، وكلّ ذلك محال[٤].

إنّ نظرية ابن سينا هذه منسجمة إلى حدّ كبير مع مبانيه الفلسفية تمامًا، فهو يرى أنّ النفس روحانية الحدوث والبقاء، ومعنى ذلك أنّ النفس وقبل تعلقها بالبدن تكون متحصلة في فعليتها، فهو يقول في القصيدة المشهورة المنسوبة إليه:

**هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تدلّل وتمنّع**
**محجوبة عن كلّ مقلة عارف وهي التي سفرت ولم تتبرقع**[٥]

---

(١) ابن سينا، **إلهيات الشفاء**، الصفحة ٣٨٢؛ أيضًا: **التعليقات**، الصفحة ١٥٩.

(٢) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، القسم الثالث، الصفحة ٢٧١.

(٣) ابن سينا، **الشفاء - الطبيعيات**، النفس، الصفحات ٢١٢ - ٢١٣.

(٤) زهراء مصطفوي، «اتحاد عاقل ومعقول»، الصفحة ٣٤.

(٥) جميل صليبا، **تاريخ الفلسفة العربية**، الصفحة ٢٧٥.



فالنفس لها قوامها الحاصل بالفعل ولا يمكن لفعلية أن تتحد مع فعلية أخرى أي مع الصور الحاصلة لها، فجوهر النفس باقٍ، وإنّما في إدراكها للصور تكون في حالة خلع يليه لبس، لا في حالة لبس فوق لبس كما يقول الملا صدرا.

إذًا تمخض ممّا مضى:

١. يقصر ابن سينا علاقة الاتحاد بين العاقل والمعقول في مورد علم الذات بذاتها وعلم كل مجرّد بذاته وعلم اللّه بذاته.

٢. النفس العالمة في مورد علم الذات بالغير تكون مركّبةً من أمرين جوهر عالم وعرَض معلوم والعلاقة بينهما حلول لا اتحاد.

٣. التغيّر الذي يطرأ على النفس أثناء عملية التعقل هو أنها تخرج من القوة إلى الفعل، وهذا يحصل نتيجة الاتصال بالعقل الفعال[1].

## صدر المتألهين واتحاد العاقل والمعقول

لا يمكن تفسير نظرية صدر المتألهين في اتحاد العاقل والمعقول أو فهمها من دون مبانيه التي أسسها، حيث يشعر الباحث في تلك المباني أنّ نظريته تشكلت نتيجة لتلك المقدمات. ونحن نشير إليها باختصار:

١. أصالة الوجود: بمعنى أنّ المجعول بالذات والذي يشكّل متن الواقع هو الوجود.

٢. الوجود حقيقة تشكيكية تتفاوت شدةً وضعفًا، نقصًا وكمالًا، ولكل مرتبة آثارها الخاصة بها، والمراتب الضعيفة هي شؤونات وتجليات للمراتب الشديدة.

٣. الحركة الجوهرية أصل من الأصول التي يبتني عليها القول بنظرية اتحاد العاقل والمعقول، فلا يمكن قبولها من دون القول بالاشتداد الوجودي للنفس، في حين أنّ النفس عند ابن سينا تبقى واحدة، وما يعرض عليها من الصور المعقولة إنّما هي استكمالات عرَضية.

---

(١) زهراء مصطفوي، «اتحاد عاقل ومعقول»، الصفحة ٣٢.

٤. تركيب المادة والصورة تركيب اتحادي لا انضمامي، بمعنى أنهما في الخارج يشكّلان شيئًا واحدًا، والتغاير بينهما تغاير ذهني وتحليلي. عمدة الدليل في هذا الأصل أنّ المادة والصورة يُحملان بعضهما على بعض، وملاك الحمل هو الاتحاد في الوجود.

٥. النفس باتفاق الجميع هي فاعل الإدراك، ولها حقيقة واحدة ذات مراتب، والقوى هي هذه المراتب، بل النفس هي هذه القوى، والمهم في هذا الأصل أنّ النفس جسمانية الحدوث وروحانية البقاء؛ ففي بداية الأمر ليس لها تحصل وإنما تستكمل نتيجة اتحادها مع الصور الإدراكية؛ فالنفس في مرتبة الحس بمنزلة المادة للصور الحسية، وفي مرتبة العقل بمنزلة المادة للصور العقلانية وهكذا.

٦. مناط العلم هو الحضور ومناط الحضور هو التجرد عن المادة، لأنّ الوجود المادي نتيجة تركيبه من الأجزاء ونتيجة الحركة، ليس له ذات صريحة بالفعل[١].

بناءً على هذه الأصول يرى صدر المتألهين أنّ هناك مرحلتين لاتحاد العاقل والمعقول:

١. النفس في بدء تحصيلها للمعرفة منفعلة أكثر منها فاعلة، تطوي مسيرها التكاملي باتحادها بالصور الإدراكية من مرتبة العقل الهيولاني إلى مرتبة العقل الفعال، حيث تتحد به اتحاد النفس مع الصورة الإدراكية، والاتحاد في هذه المرحلة من باب اتحاد المادة مع الصورة.

٢. المرحلة الثانية: يُعبّر عنها بمرحلة القوس النزولي أو مقام الوحدة في الكثرة، في هذه المرحلة تتمتع النفس بقدرة خلاقة نتيجة الكمال الذي حصّلته في المرحلة الأولى، فتخلق الصور في نفسها وتصبح رابطة الصور مع النفس رابطة المعلول مع العلة حيث قيامها بالنفس قيام صدوري[٢].

وقد أقام صدر المتألهين عدة أدلة على مرحلتين، حيث تركز البحث في المرحلة الأولى على الصور الإدراكية من دون الالتفات إلى ارتباطها بالنفس، وتركز

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٣٧.

(٢) بيوك عليزاده، **رسالة دكتوراه في اتحاد العاقل والمعقول عند الملا صدرا**، الصفحة ١٣٩.



البحث في المرحلة الثانية على ارتباط النفس بالصور الإدراكية. ونحن سنذكر أهم دليل على المرحلة الثانية وهو برهان التضايف. يتألف هذا الدليل من عدة مقدمات:

- المقدمة الأولى: الصورة الإدراكية المجرّدة عن المادة تتصف بالمعقولية سواء عقلها عاقل خارج عن ذاتها أو لم يعقلها.

- المقدمة الثانية: النفس باتفاق جميع الحكماء هي العاقلة للصور الإدراكية.

- المقدمة الثالثة: العاقل والمعقول متضايفان.

- المقدمة الرابعة: المتضايفان متكافئان في الوجود، بمعنى إذا انتزع أحدهما من ذات واقعية معينة بلا واسطة في العُروض أو الثبوت، وجب أن يُنتزع المتضايف الآخر من نفس هذه الواقعية.

النتيجة: مرتبة وجود النفس مع مرتبة وجود الصور الإدراكية مرتبة واحدة[1].

وقد أشكل العلامة الطباطبائي على دليل صدر المتألهين بالرغم من أنه قبل نظرية الاتحاد بين العاقل والمعقول وأقام دليلًا آخر لإثباته.

## دليل العلامة الطباطبائي على اتحاد العاقل بالمعقول

وقع برهان صدر المتألهين محل إشكالات وانتقادات نشير إلى أهمها:

١. يقوم برهان التضايف على أن الصورة العقلية تكون بذاتها معقولةً لا بعُروض أمر فيها، وهذا مردود، لأنّ وصف المعقولية مفهوم إضافي ولا يكون فعليًّا إلّا بوجود فعلي للطرف الآخر الذي هو عاقل لها. نعم، تتصف الصورة العقلية بإمكانية المعقولية فتتضايف مع إمكان وجود عاقلٍ لها.

٢. إن عاقلية النفس بالفعل إنما هي عين قيام الصورة العقلية بها، فللنفس في ذاتها استعداد العاقلية، وفعليتها هي بحصول الصورة العقلية لها، إذًا لا تتصف النفس بالعاقلية من دون وجود صورة عقلية بالفعل.

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١٩١.

٣. إن اعتبار نسبة الصورة العقلية إلى النفس كنسبة الصورة إلى المادة لا يفترق عن اعتبارها كنسبة العرَض إلى الجوهر في أنّ النفس تستكمل بها، مع العلم بأنّ اتحاد الجوهر بالعرَض أوثق من اتحاد المادة بالصورة، وما يمكن أن يقال إنّ النفس تتحصّل بالصورة تحصلًا جوهريًّا (رابطة النفس مع الصورة، رابطة المادة مع الصورة) بخلاف العرَض، قائم على إثبات أنّ الصورة العقلية صورة جوهرية، والكل يمنع ذلك[١].

هذه الإشكالات دفعت العلامة الطباطبائي إلى أن يعتبر البيان في إثبات المقصود غير كاف، لذا عدل عنه في تعليقته على **الأسفار** إلى بيان آخر، وهو يتألف من مقدمات:

١. العلم بالشيء هو حصول الصورة العلمية للعالم لما تقدم من أنّ العلم عبارة عن حصول المجرّد للمجرّد.

٢. وجود الصورة الإدراكية نوع من الوجود لـ «الغير» (أي للعالِم).

٣. كلّ وجود لـ «الغير» يتّحد مع وجود ذلك «الغير»[٢].

إذًا فالعلم الذي هو المعلوم بالذات متّحد مع وجود العالِم وهو المطلوب.

وتوضيحًا للمقدمة الثالثة نورد ما يلي: المعلوم إمّا أن يكون جوهرًا أو عرَضًا، فإن كان جوهرًا فهو موجود في نفسه بحكم جوهريته وموجود للعالِم بحكم معلوميته، فليزم أن يكون العالِم نفس الجوهر، وإن كان عرَضًا، فالعرَض له وجود لموضوعه بحكم عرضيته، وله وجود للمعلوم بحكم معلوميته. ولمّا كان العرَض يستحيل أن يوجد لموضوعين وجب أن يكون موضوعه نفس عالمه. ولمّا كان العرَض من شؤونات الجوهر - حسب مبنى العلّامة الطباطبائي - فهو متّحد بالعالِم[٣].

---

(١) محمد تقي المصباح، **تعليقة على نهاية الحكمة**، الصفحة ٣٦١.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣٦١.

(٣) حسين العُشاقي الأصفهاني، **وعاية الحكمة في شرح نهاية الحكمة**، الصفحة ٢٢١.

## ٧. ملخّص الفصل

١. العلم مستغنٍ عن التعريف لأنّه بسيط من سنخ الوجود، شأنه شأن الوجود في أنه حقيقة فعلية جمعية.

٢. لا يمكن التسليم بأنّ حقيقة العلم هي صورة منطبعة عند العاقل لخروج العلم الحضوري، ونظرية الوجود الذهني لا يمكنها بيان حقيقة العلم للإشكالات الكثيرة الواردة عليها، ولأنّ العلم الحصولي حقيقته علم حضوري كما سنرى لاحقًا.

٣. حقيقة العلم حقيقة مجرّدة عن المادة للأدلة التي ذُكرت، وما يرافق عملية الإدراك من شروط مادية إنّما هي بمنزلة العلل الإعدادية لتحققه.

٤. بناءً على مباني صدر المتألهين في تجرد النفس وأنّ النفس في وحدتها كلّ القوى، يرى أنّ قوى النفس أيضًا مجرّدة وهذا بخلاف ما نشاهده عند ابن سينا.

٥. الحلّ الوحيد للخروج من إشكالات الوجود الذهني هو الاعتماد على المباني التي حققها صدر المتألهين والتي مرّ ذكرها، وبالقول باتحاد العاقل والمعقول.



# الفصل الثاني

## تحقّق الإدراكات عند الحكماء المسلمين

## ١. مقدمة

حازت المسائل المتعلقة بالعلم والإدراك على أهمية كبيرة في الفلسفة الحديثة لدرجة أنّ فلاسفة أوروبا بذلوا جُلّ جهودهم في القرون الأخيرة لدراسة هذه المسائل. ولعلّ البحث عن مصادر المعرفة ومنابعها الأساسية وكيفية تحصيلها من أهم تلك المناقشات التي أدى الاختلاف حولها إلى انقسام فلاسفة أوروبا إلى فئتين رئيسيتين: العقليون والحسيون.

وتدور تلك المناقشات حول التالي: ما هو المبدأ والمنشأ الأوّلي للمعرفة الإنسانية؟ كيف نشأت وتكونت حياة الانسان العقلية بكل ما تزخر به من معارف ومفاهيم؟

إنّ الإنسان يعلم أشياء كثيرة في حياته، ولا شكّ أنّ الكثير من المعارف ينشأ بعضها عن بعض، وأولى الأجزاء التي تكون قضايا العلوم والفلسفة هي التصوّرات البسيطة، لذا سوف نتناول في بداية هذا الفصل كيفية نشأة هذه التصوّرات البسيطة.

لا يوجد في أيدينا الكثير من آراء علماء اليونان قبل سقراط، فقد كان أغلبهم ومن جملتهم السوفسطائيون، من أصحاب الحس، أي إنّهم يعتبرون منشأ جميع التصوّرات والإدراكات الجزئية والكلية المعقولة وغيرها هي الحواس، وهي القناة الوحيدة التي مُنحت للإنسان للحصول على الإدراكات[1].

---

(١) مرتضى مطهري، **تعليقة أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، الجزء ٢، الصفحتان ١٤ - ١٥.



وقد وقف أفلاطون في هذا المجال موقفًا مخالفًا واعتبر أنّ المعرفة لا تتعلق بالمحسوسات لأنّها متغيرة وجزئية، وأقام نظريته في المعرفة على أساس أنّ النفس الإنسانية وُجدت قبل تعلقها بالبدن ممّا أتاح لها الاتصال بعالم المثُل فتعرّفت عليها، وعندما تعلقت بالبدن فقدت كلّ ما كانت تعلمه وذهلت عنه ذهولًا تامًا، وتعود لتسترجع إدراكاتها بصورة مفاهيم كلية، وذلك عندما تقع الأشياء في أفق حسها[1].

بناءً على نظرية أفلاطون ليس لأدوات المعرفة (الحسّ) أي دور سوى إلفات النفس وتنبيهها إلى العالم الذي منه هبطت لتستذكر ما كانت قد نسيته.

وإذا ما استثنينا نظرية أفلاطون، نجد أنّ أرسطو وأغلب الحكماء المسلمين قد أقاموا نظريتهم في باب المعرفة على ركيزتين:

١. إذكار أي معلوم ومعقول للنفس في بدء تكونها - في مجال العلم الحصولي- فالنفس لا تملك أي تصوّر ذهني سواء كان جزئيًا أم كليًا حتى عن ذاتها وحالاتها النفسية بل هي فاقدة للذهن من الأساس[2].

٢. الإدراكات الجزئية مقدمة على الإدراكات الكلية بنحوٍ من الأنحاء، هذا المقدار هو محل اتفاق جميع الحكماء المسلمين، لكن يوجد جانب مهم في نظرية هؤلاء قد بقي مبهمًا وغامضًا، وهو المتعلق بكيفية انتزاع البديهيات الأولية العقلية من المحسوسات. من جهة أخرى يُطلقون على مجموعة من المعاني والمفاهيم اسم «المفاهيم الانتزاعية» والتي هي المعقولات الثانية ويُشعرون أنّ هذه المعاني قد جاءت بطريقة الانتزاع من معانٍ أخرى لكنهم لا يقدّمون أي توضيح حول كيفية هذا الانتزاع وكيف تتولد هذه المعاني من معانٍ أخرى أو كيف يتولد مفهوم من مفهوم آخر، كذلك هناك مسألة مهمة لم يوضحها الحكماء وهي كيفية تقدّم الإدراكات الحسية على الإدراكات العقلية[3].

---

(١) سوف يمر شرح مختصر لنظرية أفلاطون حول عالم المعقولات، راجع الفصل الثالث من هذه الدراسة.

(٢) مرتضى مطهري، **تعليقة أسس الفلسفة**، الجزء ٢، الصفحة ٥٠.

(٣) راجع: مقدمة المقالة الخامسة من كتاب **أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، الجزء ٢.

## ٢. الإدراكات الجزئية عند الحكماء المسلمين

يُعتبر ابن سينا أول فيلسوف إسلامي أوغل في البحث عن النفس وقواها. وطبقًا لتقسيمه قوى النفس قسّم الإدراكات واعتبرها أربع مراتب: الإدراك الحسي، الإدراك الخيالي، الإدراك الوهمي، والإدراك العقلي، وقد تبعه في هذا التقسيم صدر المتألهين مع قليل من التفاوت بينهما.

### الإدراك الحسي

هو أول مرحلة من مراحل الإدراك وأركانه ثلاثة الإحساس والمحسوس والحاسّ، فالإحساس «هو قبول صورة الشيء (المحسوس) مجرّدةً عن مادته فيتصوّر بها الحاسّ»[1]. وأيضًا: «ليس للحواسّ إلاّ الإحساس فقط وهو حصول صورة المحسوسات بها»[2]، و«الحسّ يأخذ الصورة مجرّدة عن المادة مع هذه اللواحق»[3].

فالإحساس إذًا هو قبول صورة المحسوسات بدون موادها مجرّدة عنها من دون تجريدها عن لواحق المادة من الزمان والمكان والوضع وغير ذلك، وهذا يتم بواسطة القوة الحاسة.

السؤال: هل إنّ القوة الحاسة تنفعل أثناء عملية الإدراك أم إنّ الإدراك بما يتضمنه من نزع وتجريد هو فعل النفس؟

يعتبر ابن سينا أنّ الإحساس هو «انفعالٌ ما أو مقارن لانفعال ما»[4] فإذا نظرنا إلى آلة الإحساس نجد أنهُ زال شيءٌ وحصل شيء آخر فهو انفعال، أمّا إذا نظرنا إلى القوة المدركة فهو ليس بانفعال فلهذا لا يصح أن ينفعل المدرِك من حيث هو مُدرِك، فإنّ المنفعل يجب أن يكون آلة، والمُدرِك لا يجب أن تتغير ذاته من حيث هو يُدرِك وإن تغيرت أحواله وأحوال آلته[5].

---

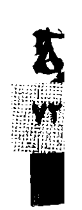
(١) ابن سينا، **النفس - من كتاب الشفاء**، الصفحة ٨٥.

(٢) ابن سينا، **التعليقات**، الصفحة ٨٨.

(٣) ابن سينا، **النجاة**، الصفحة ٢٠٨.

(٤) ابن سينا، **النفس - من كتاب الشفاء**، الصفحة ٩٨.

(٥) ابن سينا، **التعليقات**، الصفحة ٨٨.



خلاصة القول إنّه عند موافاة الحاسّ مع المحسوس، يستطيع الحاسّ بالقوة أن يُدرك المحسوس، وعندما يترك المحسوس أثرًا وتأثيرًا في الإحساس فإنّ الإحساس يتحقق بالفعل، فالمدرِك في الحقيقة هو النفس وليس القوة الحاسّة ولا الآلة، وانفعال القوة الحاسّة إنّما يُشكّل أرضية لانتقال الصورة المحسوسة إليها(١).

ومن شروط الإدراك الحسي أن يوجد المحسوس الخارجي ليؤثر في العضو الحسي «ليس لنا أن نحسّ بملكة الحسّ مطلقًا بل إذا حضر المحسوس وقابلناه بالحاسة أو قرّبنا منه الحاسة»(٢).

أمّا حول مطابقة الصورة المحسوسة للصور الخارجية، فاعتبر ابن سينا أنّ هذه المطابقة بديهية بدليل التناسب حيث يقول: «فالحسّ يُجرد الصورة عن المادة لأنّه ما لم يحدث في الحاسّ أثر من المحسوسات، فالحاسّ عند كونه حاسًّا بالفعل وكونه حاسًّا بالقوة على مرتبة واحدة، ويجب إذا حدث فيه أثر من المحسوس أن يكون مناسبًا للمحسوس لأنّه إذا كان غير مناسب لماهية لم يكن حصوله إحساسًا به»(٣).

إذًا يعتقد ابن سينا أنه أثناء الإحساس يحدث أثر من المحسوس الخارجي وهذا الأثر هو عين ماهية الشيء الخارجي، لذا فإنّ المحسوس في الذهن يناسب المحسوس في الخارج، لأنّه إذا لم يناسبه لا يجب أن يتحقق أي إحساس وتأثُّر من الشيء الخارجي.

نستنتج ممّا تقدم:

- أولًا: من أجل تحقق الإحساس ينبغي أن تحصل صورة مجرّدة تجردًا ما، عند المدرِك.

- ثانيًا: يجب أن يكون هناك ارتباط وضعي بين الحاسّ والمحسوس يُعبَّر عنه أحيانًا بالموافاة.

---

(١) ابن سينا، **النفس - من كتاب الشفاء**، الصفحة ٨١.

(٢) ابن سينا، **التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطو**، الصفحة ١٦١.

(٣) ابن سينا، **المبدأ والمعاد**، الصفحتان ١٠٢ و١٠٣.



- ثالثًا: ينبغي أن يكون هناك استعداد وشأنية للحواس وتناسب مع الشيء المحسوس حتى يحصل تأثير للمحسوس في الحسّ وانفعال الحسّ عنه.

- رابعًا: اختلاف الحاسّ والمحسوس في الكيفية.

- خامسًا: التفات النفس وتوجّهها لأنّها هي المدرِكة بالذات.

## الإدراك الخيالي

وهو مشابه للإدراك الحسي ويملك جميع خصوصياته ويتميز عنه بأنه لا يُشترط فيه حضور المادة الخارجية، فيبقى مع زوالها، والإدراك الخيالي كما الحسي يتمّ بواسطة آلة هي آلة الخيال:

«النفس إنما تُدرك بوساطة الآلة الأشياء المحسوسة والمتخيلة، والأشياء المجرّدة لا تدركها بآلة بل بذاتها، لأنّه لا آلة لها تُعرف بها المعقولات والآلة إنما جعلت لتدرك بها الجزئيات والمحسوسات وأمّا الكلّيات والعقليات فإنّها تدركها بذاتها»[1].

يختلف صدر المتألهين مع ابن سينا في كيفية إدراك النفس للصور الحسية والصور الخيالية، فكلّ ما تقدم من شرائط لتحقق الإدراك الحسي والخيالي إنّما هي من قبيل المعدات حيث تُهيّئ هذه العلل الإعدادية النفس لإبداع هذه الصور. يقول صدر المتألهين: «إنّ النفس بالقياس إلى مدركاتها الخيالية والحسية أشبه بالفاعل المبدع المُنشئ منها بالمحلّ القابل المتصف»[2].

فالنفس تُنشئ الصورة الحسية في مرتبة الحس بواسطة القوة الحسية وكذلك تُنشئ الصورة الخيالية في مرتبة الخيال بواسطة القوة الخيالية، والنفس تُبدع هذه

---

(١) ابن سينا، **التعليقات**، الصفحة ٩٢.

(٢) صدر المتألهين، **الحكمة المتعالية**، الجزء ٨، الصفحة ٢٣٤؛ وعبارته فيها: «أقول: التحقيق أنّ النفس ذات نشآت ثلاثة عقلية وخيالية وحسية، ولها اتحاد بالعقل والخيال والحس، فالنفس عند إدراكها للمحسوسات تصير عين الحواس، والحس آلة وضعية تأثرها بمشاركة الوضع، فعند الإحساس يحصل أمران: تأثر الحاسة وإدراك النفس، والحاجة إلى حضور الوضعي إنما يكون من حيث التأثر الحسي وهو الانفعال، لا من الإدراك النفساني وهو حصول الصورة».



الصور بتمام لوازمها الوجودية وصفاتها وخصوصياتها. ففي المرحلة الأولى يتم ذلك بالجعل البسيط حيث تبدع النفس أصل هذه الصور، ثم في المرحلة الثانية تُبدع صفاتها وخصوصياتها ولوازمها بالجعل المركب.

الصورة الخيالية لا تنشأ من الصورة الحسية بواسطة تبديل أو إجراء أي تغيير من قبل النفس من تقسيم أو تركيب على الصورة الحسية، فالصورة الخيالية أمر بسيط هو عين تصوّر وتخيل النفس ويتحقق ذلك في مرتبة خيال النفس بمجرّد إرادة النفس[١].

بناءً على ذلك فإن قيام الصورة الخيالية في النفس هو قيام صدوري وليس قيامًا حلوليًا.

أمّا شيخ الإشراق فهو يعتقد أنّ الصورة الخيالية موجودة في عالم خاص خارج عالم النفس، فهذه الصور لا تنشأ من النفس ولا تقوم بها وإنما تشاهدها النفس عن طريق مظاهرها. يقول شيخ الإشراق: «[...] والحق في صور المرايا والصور الخيالية أنها ليست منطبعة بل هي صياص متعلقة ليس لها محلّ وقد يكون لها مظاهر»[٢].

وسوف نتعرض للصور الخيالية بصورة أكثر تفصيلًا عندما نتحدث عن تجرد القوى الإدراكية.

## الإدراك الوهمي

هو إدراك جزئي غير محسوس للموجودات المحسوسة كحبّ الوالدين لولدهم، فهو في حدّ ذاته إدراك غير مادي لكنّه يَعرض على المادة وقد لا يَعرض عليها كمعنى الخير والشر. ولأنّ هذا الإدراك يَعرض على المادة وغير المادة، إذًا هو إدراك غير مادي لأنّه لو كان ماديًّا لكان عَرَض على المادة دائمًا.

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٣٦؛ وعبارته فيها: «فجميع ما يتصوّره الخيال أو الوهم بتوسّطه ويوجد في الذهن من قبيل الإنشاء والإبداع من الجهات الفاعلية دون التكوين والتخليق من المخصصات القابلية».

(٢) شهاب الدين السهروردي، **مجموعة مصنفات شيخ الإشراق**.

يُعرّف ابن سينا هذا النوع من الإدراك بأنّه إدراك للمعاني غير المحسوسة في الموجودات المحسوسة، لكنّه في كتاب الإشارات لا يذكر إلّا ثلاث مراتب للإدراك: الإدراك الحسي، الإدراك الخيالي، والإدراك العقلي[١].

إذًا هذا الإدراك الوهمي يتميز عن الإدراك الحسي بخصيصتين:

أ. لا يشترط فيه حضور المادة وهذا ما يميزه عن الإدراك الحسي.

ب. غير مكتنف بالعوارض المادية كالكم والكيف والوضع، وهذا ما يميزه عن الإدراك الخيالي.

أمّا صدر المتألهين فإنّه يعتقد أنّ هذا النوع من الإدراك معقول وليس بمحسوس، لكنّ هذا لا يجعله إدراكًا كليًّا وإنّما يُعقل على أنّه مُضاف إلى أمرٍ جزئي. بعبارة أخرى هذا النوع من الإدراك في حد ذاته لا يأبى الكلّية ويتجزأ (يُصبح جزئيًا) بإضافته إلى «الغير» بخلاف الإدراك العقلي الكلّي، فالتفاوت بين الإدراك الوهمي والعقلي عند صدر المتألهين ليس تفاوتًا ماهويًا وإنما باعتبار الأمر الخارجي، لذا يقال بأنّ القوة الواهمة هي عقل متنزّل.

يُشكل العلامة الطباطبائي على صدر المتألهين بقوله إنّ الإدراك العقلي عندما يُنسب إلى شيء جزئي يصبح إدراكًا وهميًا، فالإنسان مثلًا مفهوم كلّي وعندما يُنسب إلى زيد الخاص لا يصبح إدراكًا وهميًا، إذًا لا يوجد ملاك ومناط يُصحّح كون نسبة الإدراك العقلي إلى جزئي ليصبح مرةً إدراكًا جزئيًا وأخرى يُبقيه إدراكًا كليًا. لذا فإنّ الطباطبائي لا يعتبر الإدراك الوهمي إدراكًا مستقلًا، ويقسّم الإدراكات الجزئية إلى قسمين الإدراك الحسي والإدراك الخيالي[٢].

حتى في بعض تحقيقاته لا يُصحّح تقسيم الإدراكات الجزئية إلى قسمين حسية وخيالية، ويعتقد أنّ حضور المادة وغيبتها لا يمكن أن يُشكّلا سببًا لمغايرة مُدركهما، لذلك يرى أنّ حضور المادة في الإدراك الحسي يجعل الإدراك أكثر وضوحًا فقط وإن كان الإدراك الخيالي في بعض الأوقات يشتد ليصبح الأكثر

---

(١) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، الجزء ٢، الصفحة ٣٧٠.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ٣، تعليقة السيد الطباطبائي، الصفحة ٣٦٢.



وضوحًا بسبب توجه النفس وعنايتها، لذا يُقسّمُ الإدراك إلى قسمين: الإدراك الخيالي والإدراك العقلي[1].

## ٣. النظريات المختلفة حول الإدراك الكلي

تبعًا لاختلاف المذاهب الفلسفية تتفاوت النظريات في كيفية ظهور المفاهيم الكلية وكلٌّ من هذه النظريات تتناسب مع الأسس التي تقوم عليها تلك المذاهب.

- الكلي عبارة عن لفظٍ خاص يُطلق على أفراد كثيرة، كالاسم الخاص الذي تتخذه الأمّ اسمًا لوليدها أو كاللقب الذي يطلق على جميع أفراد العائلة. ويعرف أصحاب هذه النظرية بالاسميِّين وإليها ينتسب وليام الأكامي الذي عاش في أواخر القرون الوسطى[2]، وقد مال إلى هذه النظرية واعتنقها باركلي، ولا يوجد لهذه النظرية أنصار في الفلسفة الإسلامية.

- الكلي عبارة عن تصوّر جزئي مبهم وذلك بحذف خصائص الصورة الجزئية بحيث تصبح صالحة للانطباق على أشياء أخرى أو أشخاص آخرين، وكلما حذفنا عددًا أكبر من الخصائص، فإنّه يصبح أكثر كلّية ويصلح للانطباق على أفراد أكثر؛ تمامًا كالشبح الذي يُرى من بعيد فإنّه نتيجة للإبهام الشديد يصلح للانطباق على الصخرة والشجرة والحيوان والإنسان، وهذا هو رأي هيوم في المفاهيم الكلية، وتعرف هذه النظرية في الفلسفة الإسلامية بالفرد أو الخيال المنتشر، ويُمثلون لها بالسكة أو النقود المتداولة والتي فقدت نقوشها[3]. ومن لوازم هذه النظرية أنّ الإدراك كلّما أصبح أكثر كلّية كلّما فقد قيمته المعرفية أكثر فأكثر.

- نظرية التجريد والانتزاع: وهي النظرية المشهورة للحكماء المسلمين،

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٣٦٢؛ عبارة السيد الطباطبائي: «والحق أنه نوعان بإسقاط الإحساس كما أسقط الوهم فإنّ حضور المادة المحسوسة وغيبتها لا يوجب مغايرة بين المدرك في حال حضوره وعدمه. نعم، الغالب هو كون الصورة أكثر جلاءً عند النفس مع حضور المادة وربما كان المتخيل أقوى وأشدّ ظهورًا مع عناية النفس».

(٢) كريم مجتهدى، **فلسفه در قرون وسطى**، المقالة الخامسة، الصفحات ١٦٦ - ١٦٩.

(٣) محمد تقي المصباح، **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، الجزء ١، الصفحات ١٧٢- ١٧٥.

وتنسب إلى المشائين من أمثال ابن سينا ونصير الدين الطوسي وغيرهما، وتقوم على أنّ التصوّرات الذهنية تنقسم إلى قسمين: تصوّرات أولية وأخرى ثانوية. فالأولية هي الأساس التصوّري للذهن البشري وتتولد من الإحساس بمحتوياتها بصورة مباشرة كما تقدم في مباحث الإدراكات الجزئية، والأخرى يُنشئُها الذهن بناءً على التصوّرات الأولية وذلك بسلب خصوصيات الأفراد ومشخصاتهم واستخراج القدر المشترك بينها.

- نظرية التعالي: وهي النظرية التي حققها صدر المتألهين وتتلخص بأن المعرفة العقلية لا تحصل عن طريق حذف الزوائد (ما به الامتياز) وإبقاء المشتركات (ما به الاشتراك) بين الأشياء المختلفة:

«فالإحساس ليس كما زعمه العاميون من الحكماء من أنّ الحسّ يجرد صورة المحسوس بعينه من مادته، ويصادفها مع عوارضها المكتنفة، والخيال يجردها تجريدًا أكثر [...] بل الإحساس إنّما يحصل بأن يفيض من الواهب صورة نورية إدراكية يحصل بها الإدراك والشعور، فهي الحاسّة بالفعل والمحسوس بالفعل»[1].

هذه خلاصة الآراء حول حصول الكلّي وسوف نهتم بشرح النظريتين الأخيرتين وتفصيلهما دون سواهما لأنّهما المعتبَرتان عند الحكماء المسلمين.

## الإدراك العقلي

وهو أعلى مراتب الإدراك ويُسمّى بالتعقل، وهو إدراك للمفاهيم الكلية المجرّدة عن المادة من حيث ماهيتها، فلا يُشترط فيه أي من شروط الإدراك المعتبرة في الأقسام الأخرى. والصور العقلية إمّا صور مجرّدة عن المادة بذاتها فلا يحتاج في عملية تصوّرها إلى تجريد وإنّما نفس حضورها يعني معقوليتها، وإمّا أنّ لهذه الصور وجودًا خارجيًّا في موجود مادي، فهي تحتاج إلى تجريد عن المادة ولواحقها.

والتعقل مفهوم إضافي وتعلقي يرتبط من طرف بالعاقل ومن طرف آخر بالمعقول، لذا كانت العناصر الأساسية ثلاثة: العقل، العاقل، والمعقول.

---

(١) صدر المتألهين، **الحكمة المتعالية**، الجزء ٣، الصفحة ٤١٩.



ونبدأ بالعقل وإطلاقاته واستعمالاته لنرى أي معانيه هو المقصود والمراد في عملية التعقل.

## العقل وإطلاقاته

استعمل العقل من الناحية الفلسفية والعرفانية بمعانٍ مختلفة.

١. المعنى العُرفي والذي يعني العلم بمنافع الأشياء ومضارّها.

٢. المعنى الذي ذكره المتكلمون بأنّه الفهم المتعارف عند الناس والإدراك المشترك لديهم ويقصدون به القوة التي تدرك الأحكام العملية.

٣. ما يقصده الفلاسفة في **كتاب البرهان**، ومعناه الشيء الذي يُحكم من خلاله بالضرورة لثبوت شيء لشيء أو امتناع سلبه، وذلك بمعنى أنّ الأحكام الضرورية في باب البرهان يُثبتها العقل.

٤. المعنى الأخلاقي وهو العقل العملي.

٥. هو قوة أو مرتبة من مراتب النفس الناطقة.

٦. هو الموجود التام المجرّد وهو أحد أقسام الجواهر ويُستعمل في الإلهيات (العلم الإلهي).

٧. يعتقد الملا صدرا أنّ المعنى الأول هو الذي تتميز به الأمور الحسنة عن الأمور القبيحة، والمعنى الثاني هو المقدمات التي منها تُستنبط الأمور الحسنة والقبيحة، والمعنى الثالث هو الأفعال نفسها التي توصف بأنها حسنة أو قبيحة. ويطلق العقل على هذه المعاني الثلاث المذكورة الاشتراك الاسمي[1].

## مراتب العقل النظري

يمتاز الإنسان عن سائر الحيوانات بأنّ له قوة تميزه وتُسمّى بالعقل أو النفس الناطقة، وهي جوهر وحقيقة واحدة ولها جانبان:

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٣١٧.

١. العقل النظري أو القوة العالمة.

٢. العقل العملي أو القوة العاملة ويطلق عليها لفظ العقل باشتراك اللفظ والاسم[١].

يرى ابن سينا أنّ العقل العملي قوة تُدبِّرُ علاقة النفس وارتباطها بما دونها، أمّا العقل النظري فهو قوة للنفس يربطها بما فوقها، والأولى لا تقبل أي أثر من مقتضيات البدن، أمّا الثانية فهي دائمة القبول والتأثر والانفعال والاستفاضة من المبادئ العالية[٢].

أمّا وظيفة كلّ منها فيشير ابن سينا في **كتاب الشفاء** إلى أنّ عمل العقل النظري هو الواجب والممتنع، والعقل العملي هو الجميل والقبيح والمباح، ومبادئ الأول هي المقدمات الأولية ومبادئ العملي هي المشهورات والمقبولات والمظنونات والتجريبيات[٣].

لا يخفى عند صدر الدين الشيرازي أنّ العقل العملي خادم للعقل النظري لأنّه في كثير من أفعاله يستعين به لإطلاق الأحكام، والعقل النظري يؤمّن له دائمًا (كبرى القياس) في الحكم الكلي المُستنتَج، فالنظري هو الذي يشخص حسن الأفعال وقبحها للعقل العملي، وبناءً على ذلك فإنّ الإنسان يدرك بالنظري التصوّرات والتصديقات والحقّ والباطل وصحّة الحقّ وقبح الباطل[٤].

أمّا حول تقسيم العقل النظري من الوجهة التاريخية، فينبغي الإشارة بداية إلى أنّ تقسيم مراتب العقل النظري وتعيينها أتى من قبل حكماء الإسكندرية في نظريتهم الأرسطائية المبنية على القول بالقوة والفعل في عالم المادة، وذلك لردّ

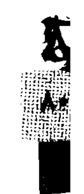
---

(١) عبارة ابن سينا: «وأمّا النفس الناطقة الإنسانية فتنقسم قواها إلى قوة عاملة وقوة عالمة وكل واحدة من القوتين تسمى عقلًا باشتراك الاسم أو تشابهه»؛ ابن سينا، **النفس - من كتاب الشفاء**، الصفحة ٦٤.

(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ٦٥ - ٦٦؛ أيضًا: ابن سينا، **النجاة**، الصفحة ٢٠٣.

(٣) ابن سينا، **النفس - من كتاب الشفاء**، الصفحتان ٦٤ - ٦٥. وعبارته فيها: «واعتبارها الذي بحسب القياس إلى نفسها هو القبيل الذي تتولد فيه بين العقل العملي والعقل النظري الآراء التي تتعلق بالأعمال وتستفيض ذائعة مشهورة مثل «إنّ الكذب قبيح والظلم قبيح، لا على سبيل التبرهن»».

(٤) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ٣، الصفحتان ٤١٨ - ٤١٩.



نظرية أفلاطون القائلة أنّ النفس لها وجود بالفعل في عالم آخر ونتيجة تعلقها بالبدن تستذكر العلوم، الأمر الذي لم يقبله الفلاسفة المسلمون[١].

التقسيم المشهور بين الحكماء هو أنّ للعقل أربع مراتب: العقل الهيولاني، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد، والعقل الفعال.

وبناءً على أنّ شأنية العقل النظري هي قبول انطباع الصور الكلية فيه، وما له شأنية القبول لا شك أنّ فيه ناحية بالقوة، لذا كان العقل النظري يقبل الصور المعقولة بمراتبه التي تتنقل من القوة إلى الفعل:

«أمّا القوة النظرية فهي قوة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجرّدة عن المادة، فإذا كانت مجرّدة عن المادة فذاك، وإن لم تكن، فإنّها تُصيّرها مجرّدة بتجريدها إيّاها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء»[٢].

ويقسّم ابن سينا العقل النظري في تقسيمه لقوى النفس الناطقة، وبحسب هذه القوى بحسب التالي:

١. يقال قوة للاستعداد المطلق الذي لا يخرج منه شيء إلى الفعل، وهذه القوة تُسمى قوة مطلقة هيولانية، وسميت هيولانية تشبيهًا بالهيولى الأولى التي لا تملك إلّا الاستعداد المطلق لتقبل الصور ولا فعلية لها سوى أنها قوة محضة: «فالقوة النظرية إذًا تارةً تكون نسبتها إلى الصورة المجرّدة التي ذكرنا أنها نسبة ما بالقوة المطلقة، وحتى تكون هذه القوة للنفس التي لا تقبل بعد شيئًا من الكمال الذي بحسبها، وحينئذٍ تُسمى عقلًا هيولانيًا»[٣].

٢. يسمى هذا الاستعداد إذا بدأ يتحقق ولكن بمجهود، أي هذه القوة التي تُدرك المعقولات الأولى ويحصل للنفس استعداد لتقبل المعقولات الثانية عن طريق الحدس والفكر، تسمى هذه القوة العقلية بالملَكة[٤].

---

(١) ابن سينا، **النفس - من كتاب الشفاء**، الفصل السابع، الصفحات ٣٤٢ - ٣٤٥.

(٢) ابن سينا، **النجاة**، الصفحة ٢٠٣.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٠٤.

(٤) ابن سينا، **النفس - من كتاب الشفاء**، الصفحة ٦٧. طبعًا ليس المقصود من المعقولات الأولى والثانية =

٣. وعند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية متى شاءت النفس من غير تجشم اكتساب جديد تُسمى هذه المرتبة عقلًا بالفعل:

«وأمّا قوّتها المناسبة للمرتبة الأخيرة فتسمّى عقلًا بالفعل وهو ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد الاكتساب بالفكر والحدس، وهذه قوة للنفس، وحضور تلك المعقولات كمال لها وهو المسمى «بالعقل المستفاد» لأنّها مستفادة من عقل فعال في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولاني إلى درجة العقل المستفاد، فإنّ كل ما يخرج من قوة إلى فعل، فإنّما يخرجها غيرها»[١].

فالعقل بالفعل كمال ثانٍ للعقل المنفعل، ويحصل بواسطة الأفعال الإرادية وتحصيل الحدود الوسطى واستعمال القياسات في التصديقات والتعاريف في التصوّرات وبواسطة فيضان نور العقل وشعاعه، وهذا ليس إراديًا وإنما بتأييد وإلهام إلهي[٢].

٤. العقل المستفاد: وهو العقل بالفعل وذلك عندما يستطيع أن يشاهد في نفسه جميع المعقولات والصور العلمية بواسطة اتصاله بالمبدأ الفعال[٣].

يعتقد ابن سينا والملا صدرا أنّه بالإضافة إلى وجود المراتب الأربعة للعقل النظري فهناك عقل آخر باسم «العقل القدسي» وهو من جنس العقل بالملكة، يصل الإنسان إلى هذه المرتبة من العقل بامتلاكه حدسًا قويًا. وهذا الحدس يفترق عن الفكر في أنّ الإنسان عادة يحصل على العلوم عن طريق مقدمات تشكّل معدّات العلم أو أسبابه وعندما تحصل هذه، يفيض العلم. هذه العلة المفيضة إمّا ظاهرة أو مخفية، فنحن عادةً لا نشاهد مفيض العلوم بخلاف الأنبياء وبعض

---

= هي المصطلح عليه في هذه الدراسة، وإنّما الأولى في تعبير ابن سينا تعني هنا البديهيات والثانية تعني التي تحتاج إلى حدود وسطى.

(١) نصير الدين الطوسي، **شرح الإشارات والتنبيهات**، الصفحتان ٣٨٨ - ٣٨٩.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الصفحة ٤٢٠.

(٣) المصدر نفسه، الصفحتان ٤٢٠ - ٤٢١؛ أيضًا: ابن سينا، **المبدأ والمعاد**، الصفحتان ٣٢٢ - ٣٢٣؛ أيضًا: صدر الدين الشيرازي، **مفاتيح الغيب**، الصفحة ٨٦٤.



الأولياء، فإنّهم يشاهدون ذلك وتسمى تلك العلة المفيضة في الفلسفة «العقل الفعال»، وفي لسان الشرع «الروح الأمين»، فهؤلاء يعني الأنبياء والأولياء يتلقون العلم من غير تعليم وتعلّم واستحضار للمعدّات[١].

وهذا الاستعداد الحدسي وإن وجد عند الناس فهو ليس على درجة واحدة عند الجميع وإنما يتفاوت بالزيادة والنقص، فينتهي من طرفٍ إلى من لا حدس له، وفي طرف الزيادة إلى من له حدس في كل المطلوبات أو أكثرها، فيمكن أن يكون شخص من الناس مؤيد بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادىء العقلية إلى أن يشتعل حدسًا وقبولًا لإلهام العقل الفعال في كل شيء، وهذا صنف من النبوة وينبغي تسمية هذه القوة «بالقوة القدسية» وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية[٢].

## مراتب الإدراك العقلي

من إطلاقات العقل المعروفة، الإطلاقات المرتبطة بدرجات التعقل حيث يُطلق اصطلاح العقل على العقل الهيولاني والعقل التفصيلي والعقل الإجمالي. توضيح ذلك:

يعتقد صدر المتألهين أنّ درجات التعقل عند النفس تتدرج بهذا الترتيب:

١. مرحلة العقل الهيولاني: وهي مرتبة من مراتب النفس لا يوجد فيها أي تعقل بالفعل وإنّما محض الاستعداد لإدراك جميع المعقولات. فالعقل الهيولاني بالقوة عالم عقلي وله شأنية درك جميع الحقائق.

---

(١) راجع الفرق بين الفكر والحدس عند الملاّ صدرا في: **الحكمة المتعالية**، الجزء ٣ الصفحات ٣٨٤ – ٣٨٧، وعند ابن سينا في: **النفس - من كتاب الشفاء**، الصفحة ٣٣٩؛ **الإشارات والتنبيهات**، الجزء ٢، الصفحة ٣٩٢.

لا بُدّ من الإشارة هنا إلى أنّ العقل القدسي من قبيل العقل بالملكة نظرًا إلى أنه يستطيع استحضار المعقولات الثانية كما يستحضر العقل بالملكة المعقولات الأولى «البديهيات» من دون حاجة إلى حدود وسطى.

(٢) ابن سينا، **النجاة**، الصفحة ٢٠٦؛ وأيضًا: **النفس - من كتاب الشفاء**، الصفحة ٣٤٠.



٢. العقل التفصيلي: ويُشكّل المرحلة الثانية من التعقل حيث توجد الصور العلمية والفكرية في القوة الخيالية بصورة تفصيلية أو على نعت التفصيل[١]. وهنا من الممكن أن يرد إشكال وهو أنّ القوة الخيالية مُدرِكة للصور الجزئية كما تقدم سابقًا ولا ربط لها بعالم العقل.

حاول الحكيم السبزواري الإجابة عن ذلك بأنه في عالم العقل لا يوجد تعدد وتكثر وتفصيل بين المعاني الذهنية، لذا فإنّا بحاجة إلى قوة توجد فيها الصور المفصلة وهي قوة الخيال، والمراد هنا قوة عقلية خيالية منسوبة إلى الخيال مشوبة به[٢].

٣. العقل الإجمالي: في هذه المرتبة من التعقل، توجد كل المعقولات على نحو البساطة والفعلية مبرّأة من أي كثرة وتعدد وتفصيل، وبعبارة أخرى في هذه المرتبة هناك عقل واحد نوراني واجد لجميع المعقولات على نحو البساطة والفعلية[٣].

أمّا صدر المتألهين وهو من القائلين باتحاد العاقل والمعقول، فيثبت وحدة العقل البسيط مع تعدد المعقولات، بمعنى أنّ النفس الإنسانية تنتقل من مرتبة العقل بالقوة إلى أن تصبح عقلًا بسيطًا بالفعل وفي نفس الوقت قادرة على إدراك جميع المعقولات.

تفصيل ذلك أنّ العلم من سنخ الوجود، ويسري عليه جميع الأحكام التي تسري على الوجود، فكما أنّ الوجود لا يندرج تحت أي مقولة من المقولات فليس له جنس وفصل وماهية، كذلك العلم.

أيضًا العلم كالوجود، له مراتب مختلفة. فالعلم إذا تعلّق بوجود ضعيف سيكون ضعيفًا، وإذا تعلق بوجود شريف سيكون شريفًا، «وبالجملة كلّما كان العلم أسمى وجودًا كان أكثر إحاطةً بالموجودات وأشد جمعًا للماهيات»[٤]. وبعد بيان

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ٣، الصفحتان ٣٦٨ - ٣٦٩.

(٢) المصدر نفسه، تعليقة السبزواري، الصفحة ٣٦٩.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٣٦٩.

(٤) المصدر نفسه، الصفحات ٣٧٧ - ٣٧٩.



هذه المقدمات يُصرح صدر المتألهين أنّ القائلين بأصالة الماهية لا يقدرون على درك هذه الحقيقة القائلة أنّ الموجود في عين بساطته ووحدته يشتمل على حقائق كثيرة بخلاف الماهية التي هي قالب مُحدد لا تنطبق على كثيرين لضعفها[١].

## العقل الفعال ودوره في حصول الصور الإدراكية

من إطلاقات العقل في الفلسفة الإسلامية: العقل المحض. ويقصدون بالعقل المحض واجب الوجود أو سلسلة العقول العشر التي تقع في طول بعضها بعضًا والتي تنتهي بالعقل العاشر مدبّر عالم النفوس ويُسمّونه «بالعقل الفعال».

ورُبّما يُعبّر الفلاسفة عن هذه العقول بالجواهر المجرّدة عن المادة، «فماهية العقل الجوهري - من حيث هو عقل - أنّه موجود لا في موضوع، مجرّد عن الوضع والحركة [...] فالشيء البسيط المجرّد عن الوضع والحركة القائم لا في موضوع، هو العقل في نفسه من حيث هو عقل»[٢].

والعقل الفعال يمكن البحث فيه من جهتين:

الأولى: من جهة وجوده في نفسه (الوجود النفسي)، كالبحث في ماهيته وإثبات وجوده وعدد هذه العقول. وهذا المبحث يرتبط بالإلهيات بالمعنى الأخصّ، وهو خارج عن موضوع هذه الدراسة.

الثانية: من جهة وجوده الرابطي بالنسبة إلى نفوسنا، كحاجة النفس في إدراكاتها إلى الاتصال والاتحاد بالعقل الفعال.

وهذا ما نتوخّاه بطرح الأسئلة التالية: ما حاجتنا إلى وجود العقل الفعال، وبأي الطرق نستطيع أن نثبت أنّنا يمكن لنا أن نتّحد بهذا العقل، وأي خلل ونقصٍ سيصيب النفس في عملية تحصيلها للمعقولات والمعارف إذا لم تستطع الاتصال بهذا العقل؟

للإجابة على جميع هذه الأسئلة لا بُدّ من التمهيد بمقدمات:

---

(١) المصدر نفسه، الصفحات ٣٧٧ - ٣٧٩.

(٢) ابن سينا، **المباحثات**، الصفحتان ٣٠٨ - ٣٠٩.



١. تبيّن ممّا سبق أنّ النفس منذ نشأتها فاقدة لأي صورة عقلية، وفي المرحلة التالية تستحصل المعقولات الأولى (البديهيات) من دون حاجة إلى تعليم وتفكّر، وما لا شك فيه أنّ صحة هذه الأوّليّات غير مأخوذة من التجربة الحسية، فإذًا من أين حصلت هذه الأوّليّات للنفس؟

٢. بعد اكتساب النفس للمعقولات يحدث أن تغفل وتُعرض النفس عنها وتتوجه إلى معقولات أخرى، فلو كانت هذه المعقولات «المغفول عنها» موجودة بالفعل لدى النفس لما أمكن لها أن تغفل عن وجودها فإذًا أين تحفظ هذه المعقولات حتى تستطيع النفس الرجوع إليها متى شاءت؟

٣. عند نشأة النفس ليس لديها إلّا العقل الهيولاني وهو قوة محضة تخرج إلى الفعل تدريجيًا، فلا بُدّ لها من مخرج، وهذا المخرج لا بُدّ أن يكون عقلًا بالفعل لأنّ فاقد الشيء لا يُعطيه، إذًا أين هو هذا العقل بالفعل وما هي حقيقته؟[1]

من هذه المقدّمات الثلاث نستنتج أنّه لا بُدّ من وجود عقل بالفعل مستجمعًا لجميع الصور العقلية خارج النفس حتى يمكن للنفس أن تتصل به وتتّحد به وتراجع ما غفلت عنه من المعقولات، ولا بُدّ أن يكون جوهرًا بالفعل حتى يستطيع أن يُخرج النفس من مرتبة العقل الهيولاني إلى المراتب الأخرى.

يسوق ابن سينا استدلاله على حاجة النفوس البشرية للعقل الفعال بالتالي: كلّ ما يرتسم فيه صور معقولة فهو ليس بجسم ولا جسماني، والعاقلة لا تقبل الانقسام لتجردها فلا يمكن أن تنقسم إلى جزئين يكون أحدهما مدركًا والآخر حافظًا. فإذًا يجب أن يكون شيء غيرهما بالذات ترتسم فيه المعقولات ويكون خزانة حافظة لها، فلا بُدّ من وجود عقل بالفعل ترتسم فيه جميع المعقولات وهو ليس بجسم ولا جسماني وهو العقل الفعّال[2]:

«إنّ النفس الإنسانية قد تكون عاقلة بالقوة ثم تصير عاقلة بالفعل، وكلّ ما خرج من القوة إلى الفعل فإنّما يخرج بسببٍ بالفعل يُخرجه، فها هنا سببٌ هو

---

(١) راجع: صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ٣، الصفحتان ٤٦٢ - ٤٦٣.

(٢) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، القسم الثاني (الجزء الثاني)، الفصل الثالث عشر، الصفحات ٣٩٦ - ٤٠٠.



الذي يخرج نفوسنا في المعقولات من القوة إلى الفعل، وإذا كان هو السبب في إعطاء الصور العقلية، فليس إلّا عقلًا بالفعل عنده مبادىء الصور العقلية مجرّدة»[١].

هذا الجوهر المفارق المجرّد والمستجمع لجميع الصور الكلية العقلية لا يمكن أن يكون نفسًا لأنّه يستحيل أن يجتمع الفاعل والقابل، فالنفس لا يمكن أن تهب وتفيض لنفسها هذه الصور، ولأنّ النفس أيضًا وجودها أضعف من وجود الصور الكلية العقلية المجرّدة، فلا بُدّ أن يكون مصدر هذه الصور موجودًا أشرف وأقوى وجوديًا من النفس، وأخيرًا لأنّ أفعال العلل المادية مشروطة بالوضع وفي المجرّدات (الصور العقلية) لا معنى للوضع.

من جهة أخرى فإنّ العقل الهيولاني يصل بواسطة العقل الفعال إلى الفعلية، وهذا الارتباط الذي يحدث يُسمّى في مدرسة المشّاء بالاتصال وفي مدرسة الحكمة المتعالية بالاتحاد؛ فالعقل الفعال فاعل والنفس قابلة، وشرط تقبّل هذه الصور حيازتها لملكة خاصة تُسمّى «الاستعداد».

وهنا قد يُطرح إشكال مفاده أنّه إذا كانت النفس تتصل بالعقل الفعال لإفاضة صور المعقولات، لماذا عند الاتصال يفيض على النفس بعض الصور دون الأخرى، ولماذا لا تستطيع كلّ النفوس أن تتساوى في ارتباطها بالعقل الفعال وبالتالي تتساوى في إفاضة المعقولات عليها؟

يُجيب ابن سينا بأنّ العقل الفعال لا يبخل في إفاضة الصور على أي نفس إنسانية لكنّ المشكلة تكمن في استعداد النفوس، فالاستعداد أثرٌ حادث وعلته حادثة أيضًا وله علل، علة بعيدة وهي العقل الهيولاني، وعلة متوسطة وهي العقل بالملَكة، وعلة قريبة وهي العقل بالفعل. والاستعداد يشتد نتيجة كثرة تصرفات النفس في الصور الخيالية والمعاني الوهمية إلى أن يحصل الاستعداد التام للاتصال بالعقل الفعال، وبشكل يتناسب مع ما تطلبه النفس ومع ما تصرفت به في عالم الخيال والوهم، فتفيض عليها الصور الكلّية[٢].

---

(١) ابن سينا، **النفس - من كتاب الشفاء**، الفصل الخامس، الصفحة ٣٢١.
(٢) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، الجزء ٢، الصفحات ٤٠١ - ٤٠٤.

وقد تصل النفس على أثر الاستعداد القوي والتام والتوغل في ممارسة إدراك الكليات والابتعاد عن الملوثات المادية إلى أن تصبح مرآة للعقل الفعال ينعكس عليها كلّ ما هو موجود فيه.

أمّا حول كيفية إفاضة العقل الفعال للصور الكلية على النفوس فعمله كضوء الشمس بالنسبة للعيون فكما أنّ العين لا ترى بالفعل الأشياء المحيطة بها إلّا بعد أن ينعكس نورُ الشمس عليها، كذلك العقل الفعال يُشرق بنوره القدسي على صقع النفس وصورها الخيالية وعندها تصبح النفس عقلًا بالفعل والإدراكات معقولة بالفعل.

ويمكن أن نورد تلخيصًا لما سبق ذكره إلى الآن وفق النقاط التالية:

١. العقل الفعال جوهر مفارق مجرّد عن المادة ليس بجسمٍ ولا جسماني[١].

٢. هو عقل بالفعل حتى يُخرج النفس من حالة القوة إلى الفعل وإلّا لزم التسلسل.

٣. هو عقل منفصل وخارج عن ذات النفس الإنسانية، وهو وحده السبب الكافي لخروج العقول من القوة إلى الفعل.

٤. العقل الفعال علة فاعلية قريبة لاستعداد النفس وإفاضة المعقولات عليها.

٥. العقل الفعال لا يقبل الانفعال أبدًا لأنّه تام الفعلية[٢].

٦. هو فاعل للنفس وهو الغاية والكمال لها[٣].

## ٤. كيفية التعقل عند ابن سينا ونظرية التجريد

يُقسم ابن سينا الصور العقلية إلى معقولات أولية ومعقولات ثانية، وسوف نتناول

---

(١) ابن سينا، **النجاة**، الصفحة ٢١٣ و ٢١٦.

(٢) ابن سينا، **المباحثات**، الصفحة ٨٩.

(٣) ابن سينا، **التعليقات**، الصفحة ٩٦.



بدايةً كيفية تعقل المعقولات الأولية والتي تنقسم بدورها إلى قسمين:

- صور عقلية أخذت من موجودات مجرّدة تامة كالعقل والنفس، وهذه الصور ليست بحاجة إلى تجريد أصلًا لأنّها مجرّدة[1].

- صور عقلية أخذت من موجودات مادية أو عارضة على المادة كالإنسان والشجر والحسن والقبح، وهذا القسم بحاجة إلى تجريد حتى يحصل للنفس.

وحتى تتضح هذه النظرية عند ابن سينا نحتاج إلى ذكر عدة تمهيدات:

أولًا: تقدم أنّ ابن سينا يعتقد كما بقية الحكماء المشائين أنّ أساس العلوم البشرية يقوم على الإدراكات الحسية، وقد اهتم بتبيين كيفية حصول الصور العقلية الماهوية عن طريق التجريد تارة وعن طريق إفاضة العقل الفعال تارة أخرى.

ثانيًا: إنّ نظرية الإبصار التي يتبناها ابن سينا قائمة على أنّ العقل الفعال يفيضُ من طرفه صورةً على الجليدية، والإبصار هو من الإدراكات الحسية، فإذا جاز إفاضة العقل الفعال في الإبصار فلمَ لا يجوز في بقية الإدراكات الجزئية المادية، وعندئذٍ سيكون حال جميع الصور المادية، ومنها الصور الخيالية، الحال نفسه في تدخل العقل الفعال في عملية إدراكها.

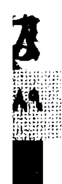
ثالثًا: كيف يمكن للنفس (القوة العاقلة) وهي المجرّدة أن تطالع الصور الخيالية وهي صور مادية وجسمانية وقابلة للإشارة الحسية عند ابن سينا، وأساسًا هذه الصور عنده حالّة في الجسم والقوة الجسمانية بينما العقل حقيقة مجرّدة؟

كيف السبيل للخروج من هذا التهافت؟

أولًا: أن نقول إنّ العقل الفعال واهب لجميع الإدراكات أعمّ من الحسية والخيالية والعقلية، وكلّما حصل للنفس استعداد أكبر كلما سهُل عليها الاتصال بالعقل الفعال، وعندما يُقال بأنّ النفس فاعلة للصور الإدراكية فإنّ ذلك على نحو

---

(١) ابن سينا، **النجاة**، الصفحة ٢٠٣؛ وعبارة الشيخ: «وأمّا القوة النظرية فهي قوة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجرّدة عن المادة، فإن كانت مجرّدة بذاتها فذاك وإن لم تكن فإنها تصيّرها مجرّدة بتجريدها إياها».



المجاز لا الحقيقة، فالنفس مستقلةٌ ليست بخلّاقة ولا مُبدعة للصور الإدراكية على الإطلاق: «إنّ العقل بالقوة إنّما يخرج إلى الفعل بسبب عقلٍ هو دائمًا بالفعل وإنّه إذا اتصل به العقل بالقوة نوعًا من الاتصال انطبع فيه بالفعل نوع من الصور تكون مستفادة من خارج»[1].

ثانيًا: أو أن نقول إنّ التعقل عند ابن سينا يتم على مرحلتين: الأولى يكون العقل الفعال هو الواهب للصور العقلية، لكنّ ذلك في بداية تمرين النفس على عملية الإدراك، وعندما تُحصّل النفس مهارة الإدراك تبدأ المرحلة الثانية بأن تكون النفس هي الفاعلة للإدراك. وبعبارة مختصرة: النفس في بداية إدراكها قابلة وعند تحصيل المهارة هي فاعلة للإدراك.

وما يمكن أن يرد من نقضٍ بأنّ النفس بحاجة إلى مُخرج لها من القوة إلى الفعل وإذا كانت هي الفاعلة للإدراك في «المرحلة الثانية» يلزم منه اجتماع الفاعل والقابل، يُردّ بأنّ النفس لها مراتب. فمرتبة هي مفيضة ومرتبة مستفيضة، ويمكن أن يُجاب أيضًا بأن الإدراكات التوليدية للنفس هي من قبيل لوازم النفس حيث إنّ النفس تتصف بهذه الإدراكات ولا تنفعل بها كما يقول الشيخ الرئيس بالنسبة إلى الصور المرتسمة في ذات الباري.

على أي حال هناك نصوص في كلمات الشيخ تدل على أنّ النفس هي التي تجرد الصور الإدراكية ولا تحتاج إلى العقل الفعال: «لكنّ القوة العقلية تجرد صورته عن المادة [...] فتكون خالقة فاعلة للصور المعقولة وقابلة لها معًا»[2]. وله أيضًا: «ولكنّ العقل إذا رام تصوّر هذه المعقولات جردها عن المادة وعلائقها معًا»؛ «وإنّ العقل هو الذي يُخلّص المعقولات من المحسوسات ويتشبّه بها»؛ «فالعقل بذاته هو الذي يخرج العقل بالقوة إلى الفعل»[3].

---

(١) ابن سينا، **النجاة**، ١٦١.

(٢) ابن سينا، **المبدأ والمعاد**، الصفحة ٩٧. المقصود في عبارة ابن سينا من أن النفس خالقة للصور المعقولة ليس معناه أنّ النفس مصدرية لها. كيف، والصورة العقلية أقوى وجودًا من النفس لتجردها عن المادة ذاتًا وفعلًا؟ بل المقصود أنّ النفس تجرد الصورة الجزئية لتحصل على الصورة الكلية عنده.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٠٢.



والذي يبدو أنّ النظرية الثانية تستطيع أن تجمع بين الأقوال المختلفة لابن سينا والتي تارةً تؤكد على دور العقل الفعال في وهب الصور العقلية وأخرى تنص على أنّ القوة العاقلة هي التي تجرد الصور الإدراكية. لكن يبقى إشكال المرحلة الأولى: وهو أنّ النفس المجرّدة كيف يمكن أن تطالع الصور الخيالية وهي صور مادية في الجسم والقوة الجسمانية؟

يجيب ابن سينا بأنّ الإشكال يردّ إذا أرادت النفس العاقلة أن تأخذ هذه الصور بجزئيتها مع العوارض واللواحق المادية، أمّا أن توجد النفس نتيجة مطالعتها لهذه الصور مناسبة لتأثرها واستعدادها لقبول الفيض من العقل الفعال فهذا ممّا لا إشكال فيه:

«إنّما كان يُشكل هذا لو كان يأخذها منها خيالية كما هي، وأمّا إذا كان بينها وبين العقل الذي لنفوسنا مناسبة ما تتأثر منها نفوسنا تهيؤًا لقبول أثر من فوق، فليس هو بعجيب فإنّ بين نفوسنا وأبداننا علاقة ما، يتأثر بها أحدهما عن الآخر»[1].

واعتبر الفيلسوف مرتضى مطهري أنّ هذا الجواب لا يحلّ المشكلة، فما دمنا نعتبر الصور الخيالية مادية لا يمكن الإجابة على الإشكال، فلو كان علم النفس الناطقة بهذه الصور علمًا حصوليًا لاحتاجت إلى صور تتوسط بين النفس والصور الخيالية وستكون الصور المتوسطة من نفس سنخ الصور الخيالية، وستحتاج هذه بدورها إلى صور أخرى ويتسلسل، وستكون جميعها مادية، وسيبقى الإشكال قائمًا.

اللهُم إلّا أن نقول إنّ النفس الناطقة تُدرك الصور الخيالية بالعلم الحضوري، فهذا نفسه دليلٌ على تجرد القوة الخيالية؛ بناءً على هذا فإنّ النفس لا تطالع أبدًا الصور الخيالية من أجل إدراكها، ومنشأ هذا الاشتباه أنهم رأوا أنّ النفس في نفس الوقت الذي تدرك فيه المعقولات فإنها تدرك الصور الخيالية، لذلك ظنوا أنّ القوة العاقلة بمقامها الشامخ هي التي تدرك الصور الخيالية. في حين أنّ النفس العاقلة لا تُدرك سوى المعقولات. القوة الخيالية تدرك الصور الخيالية، والقوة الحسية تدرك الصور الحسية لكن في كل هذه المراتب تتحد النفس بالصور اتحادًا

---

(١) وقد ذكر ما يشابهه في: **المباحثات**، الصفحة ٣٦٩.

وجوديًا، فهي في مرتبة الحسّ حسّ وفي مرتبة الخيال خيالٌ وفي مرتبة العقل عقلٌ «النفس في وحدتها كلّ القوى»[1].

إذًا لا حلّ لهذا الإشكال سوى أن نقول بتجرد القوة الخيالية.

## ٥. نظرية التعالي عند صدر الدين الشيرازي

لا يقبل صدر المتألهين بنظرية الحكماء المشائين في أنّ المعرفة العقلية تحصل عن طريق حذف الزوائد (ما به الامتياز) وإبقاء المشتركات (ما به الاشتراك) بين الأفراد المختلفة، وإنما يبني نظريته الخاصة في إدراك المعقولات على مشاهدة أرباب الأنواع عن بعد والاتحاد بها أو عن طريق خلاقية النفس بالنسبة للصور الإدراكية.

لذا كان من الضروري أن نستحضر باختصار أهم مرتكزات نظرية صدر المتألهين في عملية الإدراك.

### النفس في وحدتها كل القوى

وافق صدر المتألهين ابن سينا في تعريفة للنفس[2] بأنها «كمال أول لجسم طبيعي آلي»، لكنه بعد تعريفه وتقسيمه لأنواع النفس يختلف معه في ماهيتها. صحيح أن النفس جوهرٌ قائمٌ بذاته مستقل عن البدن ومغاير له وهو جوهر روحاني شريف، لكن هذا الجوهر حقيقة ذا مراتب ونشآت ولا يوجد مباينة بين هذه المراتب، فهناك نشأة حسية ومظهرها الحواس الخمسة، وهناك نشأة الأشباح والصور الغائبة ومظهرها الحواس الباطنة، وهناك النشأة العقلية ومظهرها القوة العاقلة.

فجميع القوى الجسمانية والنفسانية من نباتية وحيوانية شؤون مختلفة للنفس

---

(١) مرتضي مطهري، **مجموعة آثار**، الجزء ١٣، مقالات فلسفي، الصفحتان ١٤١ - ١٤٢.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ٨، الصفحة ٧ و الصفحة ١٤.

يقول الملا صدرا في تعريف النفس طبقًا لما قالته الحكماء: «إنّ النفس لها حيثيات متعددة فتسمّى بحسبها بأسماء مختلفة وهي القوة والكمال والصورة، فهي لكونها تقوى على الفعل الذي هو التحريك، وعلى الانفعال من صور المحسوسات والمعقولات الذي هو الإدراك، تسمى قوة [...] فظهر أنّ النفس كمال أول لجسم طبيعي».



الناطقة ذات الحقيقة الجامعة بحيث أن الجميع في حيطتها، فالجميع في مرحلة باسم القوة العاقلة وفي مرحلة أخرى باسم القوة الواهمة وهكذا، وهي مبدأ الأعمال الحيوانية وهي الحافظة للمادة وبقائها:

«بل الحق أنّ الإنسان له هوية واحدة ذات نشأة ومقامات، ويبتدئ وجوده أولًا من أدنى المنازل ويرتفع قليلًا إلى درجة العقل والمعقول [...] ولو لم يكن للنفس مع البدن رابطة اتحادية، لا كرابطة إضافية شوقية، لم يكن سوء مزاج البدن أو تفرق اتصاله مؤلمًا للنفس [...] فالنفس الإنسانية لكونها جوهرًا قدسيًا من سنخ الملكوت فلها وحدة جمعية في ظل الوحدة الإلهية»[١].

ويقول في مكان آخر: «وبالجملة، فإنّ النفس الآدمية تنزل من أعلى تجردها إلى مقام الطبيعة ومقام الحاس والمحسوس، ودرجتها عند ذلك درجة الطبائع والحواس، فتصير عند اللمس مثلًا عين العضو اللامس وعند الشم والذوق عين الشام والذائق، وهذه أدنى الحواس، وإذا ارتفعت إلى مقام الخيال كانت قوة مصورة ولها أن ترتفع عن هذه المنازل إلى مقامات العقول القدسية فتتحد بكل عقل ومعقول»[٢].

إذًا ينبغي أن تُنسب إلى النفس جميع الإدراكات والمعارف، لأنّ النفس لا تتلخّص في القوة العاقلة فقط لتنسب بقية الإدراكات إلى قواها وأدواتها، كما الحال عند ابن سينا، فالنفس في عين وحدتها تشمل جميع القوى، ومن هنا أسس صدر المتألهين قاعدته المشهورة: «النفس في وحدتها كلّ القوى».

ودليل أنّ النفس وقواها ووسائلها ذات حقيقة واحدة هو أنّ أعمال هذه القوى تنسب إلى النفس أيضًا، فقد يكون لدينا قضايا موضوعها أمر محسوس ومحمولها أمر موهوم، فإذا كان الذي يُدرك الموضوع غير الذي يُدرك الموهوم وكانت هاتان القوتان منفصلتين عن النفس فمن الذي حمل ذينك الوصفين وحكم باتحادهما[٣]؟

---

(١) المصدر نفسه، الصفحتان ١٣٣ - ١٣٤.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٣٥.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٢٢؛ وأيضًا: جوادي آملي، **نظرية المعرفة في القرآن**، الصفحتان ٢٤٧-٢٤٨. =



يقول الحكيم السبزواري في ذلك:

**النفس في وحدتها كلّ القوى وفعلها في فعله قد انطوى**

يستدل من خلال الفعل أيضًا بأن أفعال القوى تنسب إلى النفس والفعل أعم من كونه إدراكًا أو تحريكًا «فالنفس بالحقيقة هي المتوهمة المتخيلة الحساسة المحركة المتحركة، وهي الأصل المحفوظ في القوى»[1].

## النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء

ابتكر صدر المتألهين هذه القاعدة حول حدوث النفس فخالف فيها النظرية القائلة إنّ النفس حقيقة مجرّدة عن المادة وهي موجودة قبل البدن[2]، وخالف أيضًا نظرية أرسطو وأتباعه القائلة إنّ النفس حادثة بحدوث البدن لكنّ حدوثها روحاني.

فهو يعتقد أنّ النفس جسمانية في حدوثها، أي إنّها لم تصدر قبله وإنّما تصدر عن مادة البدن ثم تقوم بصناعة صورة نفسها فهي جوهر متحرك كالزمان، وكأنّ الملا صدرا أراد التوفيق بين نظرية أفلاطون والمشّائين في حدوث وقدم النفس[3].

يعتقد صدر المتألهين أن رابطة النفس بالبدن رابطة اتحادية وليست انضمامية

---

= أقام صدر المتألهين قسمين من الأدلة على وحدة النفس، القسم الأول من جهة الإدراك والقسم الآخر من جهة التحريك، والذي يعنينا هنا هو الأدلة التي أقامها من جهة الإدراك حيث يقول: «إذا أحسسنا بزيد أو بعمر، وحكمنا بأنه إنسان أو حيوان، وليس بحجر ولا شجر، فحكمنا على المحسوس الجزئي بالمعقول الكلي، وإذا أدركنا فرسًا شخصيًا حكمنا بأنه حيوان وليس بإنسان، فحكمنا بأنّ هذا المحسوس هو جزئي ذلك المعقول، وليس جزئي ذلك المعقول الآخر، فإذًا فينا قوة واحدة مدركة للكليات المعقولة وللجزئيات المحسوسة، فتثبت أنّ النفس قوة واحدة مدرِكة بجميع أصناف الإدراك»؛ راجع: المصدر نفسه، الصفحة ٢٢٢.

(١) الملا هادي السبزواري، **شرح المنظومة**، الصفحتان ١٨١ - ١٨٢.

(٢) أفلاطون وأتباعه يعتبرون أن النفس حقيقة مجرّدة عن المادة ومستقلة عنها وهي موجودة قبل البدن ثم تلتحق به بعد وجوده وبعد موت البدن ترجع إلى مكان آخر، وارتباطها بالبدن كوجود الربان في السفينة.

(٣) علي الحاج حسن، **روش شناسى وساختار معرفتى حكمت متعاليه**، الصفحة ٢٢٤.



أو تركيبية، وعلاقتها بالبدن كتعلق الصورة بالمادة لكنه يفرق بأنه حدوث وليس بقاءً[١].

ويستدل صدر المتألهين على حدوث النفس بتجددها وتحولها الجوهري، فلو كانت كاملة الجوهر فطرةً وذاتًا ولم تكن ناقصة الوجود لم تكن مفتقرة إلى آلات وقوى[٢].

أمّا كيف أصبحت النفس بعد أن كانت جسمانية الحدوث روحانيةً، فيعتقد صدر المتألهين أنّ المبدأ الفعال يفيض على النطفة كمالات متعاقبة جوهرية، ونتيجة الاشتداد الجوهري الصوري في النفس تتجرد وترتفع عن المادة ذاتًا ثم إدراكًا وتدبيرًا وفعلًا وتأثيرًا.

وقد تركت نظرية الملا صدرا في النفس بصمات واضحة على نظريته في المعرفة، ويتجلى ذلك في مبحث اتحاد العاقل والمعقول، في حين أنّ من تبنّى غير هذه النظرية أنكر اتحاد العاقل والمعقول كابن سينا.

## وقوع الحركة في جوهر النفس

يعتقد صدر المتألهين، خلافًا لمشهور الحكماء، أنّ الحركة تقع في الجوهر بالإضافة إلى المقولات الأربع العرضية الكم، الكيف، الوضع والأين، والنفس من الجواهر فتقع فيها الحركة الجوهرية.

---

(١) هناك أنواع عديدة من التعلق:
- التعلق بحسب الماهية، كتعلق الماهية بالوجود.
- التعلق بحسب الذات والحقيقة كتعلق الممكن بالواجب.
- التعلق بحسب النوع كتعلق السواد بالجسم.
- التعلق بحسب الوجود والتشخص حدوثًا وبقاءً كتعلق الصورة بالمادة.
- التعلق بحسب الوجود والتشخص حدوثًا لا بقاءً كتعلق النفس بالبدن.
- التعلق بحسب الاستكمال، والغاية اكتساب الفضيلة، وهو أضعف أنواع التعلق برأي الملا صدرا، وقد ارتضاه جمهور الفلاسفة لبيان تعلق النفس بالبدن.

(٢) صدر المتألهين، **الحكمة المتعالية**، الجزء ٨، الصفحتان ٣٣٠ - ٣٣١.



لقد أقام صدر المتألهين دليلًا على الحركة الجوهرية من خلال تكامل النفس في عملية الإدراك، فهو يعتقد أنّ النفس في أول مرحلة من إفاضتها من المبدأ هي عين المادة الجسمانية، ومن خلال التحولات الجوهرية والانتقالات الذاتية تستطيع الوصول إلى مرحلة الإحساس والتخيل والتعقل، فالنفس مع حفظ مقام تجردها هي عين المادة الجسمانية من جهة النزول، ثم تتحرك من مقامٍ إلى آخر وهي مرتبطة بالمادة الجسمانية، فهذا دليل على عدم ثبات الجوهر الجسماني[١].

ثم إنّ هذا الاشتداد يتدرج شيئًا فشيئًا ويتطور في أطوارالخلقة إلى أن تقوم بذاتها وتنفصل عن هذه الدار إلى دار الآخرة، فالنفس عند صدر المتألهين فقط عن طريق الحركة الجوهرية تستطيع أن تصل إلى مرتبة التجرد العقلي حيث يُتاح لها أن تتصل بالمُثل[٢].

في المقابل فإنّه من لوازم نظرية ابن سينا في عدم قبول الحركة في جوهر النفس أنّ جوهرها يبقى ثابتًا من بداية عمر الإنسان إلى آخره، وكل ما يحدث هو مجرّد إضافات إلى ذلك الجوهر، فلا يوجد اختلاف بين جميع الأنفس، أنفس الأنبياء والفلاسفة وعامة الناس، والفرق بينهم هو في مجموعة من الأعراض هي التي تشكل الكمالات الإنسانية، بينما يتسع جوهر النفس عند صدر المتألهين بقدر ما تعلم، وهذا الاتساع ليس شيئًا غير النفس بل هو حقيقة النفس.

أما حول آلية هذا التكامل فسوف نستعرضه في كيفية اتحاد العاقل مع المعقول في الفقرة الآتية.

## اتحاد النفس مع الصور الإدراكية حال الإدراك (اتحاد العاقل والمعقول)

يخالف ابن سينا نظرية اتحاد العاقل بالمعقول، وكذلك شيخ الإشراق والفخر الرازي، وترجع مخالفة ابن سينا إلى رأيه الخاص في مسألة العلم والإدراك. فالعلاقة بين العاقل والمعقول عنده هي من باب العلاقة بين الجوهر والعرَض،

---

(١) جلال الدين آشتياني، **شرح حال وآراى فلسفي ملا صدرا**، الصفحتان ٧٦ - ٧٧.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ١، الصفحة ٢٨٩.



والفرق يرجع إلى تجرد الموضوع وعدمه، فإذا كان موضوع العرض مجرّدًا فالجوهر يصير عالماً بالصورة الحالّة فيه لتجرده[1]. وإذا كان الموضوع غير مجرّد فلا يعلم الموضوع بعرَضه كالأعراض الجسمانية الحالّة في الجوهر الجسماني.

وذكرنا من قبل أنّ ابن سينا يقبل الاتحاد في موارد خاصة جدًا كإدراك الإنسان لنفسه بناءً على إثباته بتجرد جوهر النفس، كذلك إدراك كل جوهر مجرّد لنفسه، ومن مصاديق اتحاد العاقل والمعقول علم اللّه بنفسه[2].

أمّا في مورد علم النفس بـ «الغير» فيرفضه بشدة، لأنّ النفس عنده لها قوامها الحاصل بالفعل منذ نشأتها كما تقدم، ولا يمكن لفعلية أن تتحد مع فعلية أخرى، أي مع الصور الحاصلة لها، وإنما في إدراكها للصور تكون في حالة «خلعٍ يليه لبس»، وليس في «حالة لبسٍ فوق لبس» كما يُعبّر صدر المتألهين.

إذًا يتلخّص ممّا مضى:

– يقصر ابن سينا علاقة الاتحاد بين العاقل والمعقول في مورد علم الذات بذاتها أو علم كل مجرّد بذاته، وفي علم اللّه بذاته.

– النفس العالمة في مورد علم الذات بـ «الغير» مركّبة من أمرين: جوهرٌ عالم وعرَض معلوم، والعلاقة بينهما حلول لا اتحاد. أما صدر المتألهين فهو بناءً على قوله بأصالة الوجود وأنّ الوجود حقيقة ذات مراتب تشكيكية، وبأنّ النفس هي الفاعلة للإدراك ولها حقيقة واحدة ذات مراتب، وبأنها جسمانية الحدوث روحانية البقاء، فإنّ النفس عنده في بداية الأمر ليس لها تحصل وإنما تستكمل نتيجة اتحادها مع الصور الإدراكية، فهي في مرتبة الحس بمنزلة المادة للصور المحسوسة وفي مرتبة العقل بمنزلة المادة للصور العقلانية وهكذا.

بناءً على هذه الأصول يرى الملا صدرا أن هناك مرحلتين لاتحاد العاقل مع المعقول وقد مر ذكرهما[3]:

---

(١) محمد تقي المصباح، **تعليقة على نهاية الحكمة**، الصفحة ٣٥٧.

(٢) ابن سينا، **إلهيات الشفاء**، الصفحة ٣٨٢.

(٣) بيوك عليزاده، **رسالة دكتوراه في اتحاد العاقل والمعقول عند الملا صدرا**، الصفحة ١٣٩.



المرحلة الأولى: يعبّر عنها بالقوس الصعودي حيث إنّ النفس تطوي مسيرها التكاملي باتحادها بالصور الإدراكية من مرتبة العقل الهيولاني إلى مرتبة العقل الفعال اتحاد المادة مع الصورة.

المرحلة الثانية: يعبّر عنها بمرحلة القوس النزولي حيث تتمتع النفس بقدرة خلاقة نتيجة الكمال الذي حصّلته في المرحلة الأولى، فتخلق الصور في نفسها وتصبح علاقة التصوّر مع النفس رابطة المعلول مع العلة من حيث قيامها بالنفس قيامًا صدوريا.

لكن حتى تستقيم البيانات المختلفة لصدر المتألهين لا بدّ أن نقول بمرحلتين أخريين.

## النفس تتحد بعالم المثل في إدراكها للمعقولات

يرى صدر المتألهين أنّ الباري سبحانه خلق النفس الإنسانية مثالًا له ذاتًا وصفاتًا وأفعالًا، فالنفس لها مملكة خاصة تُنشأ كبارئها، إلّا أنّ الوسائط بينها وبين بارئها أوجب ضعف وجودها، فلا تقدر أن توجد ما تترتب عليه الآثار الخارجية بمعنى أنّ ما يوجد عنها من الصور العقلية والخيالية أشباح وأظلال الموجودات الخارجية الصادرة عن الباري تعالى[1].

فالنفس بالنسبة للصور الإدراكية لها حالتان:

الأولى: النفس مصدرية للصور الإدراكية، فهي فاعلة وعلة لصور المحسوسات والمتخيلات ويكون ذلك بأن توافي النفس بكل واحدة من قواها الظاهرة والباطنة ما هو مسانخ لتلك القوة من الأشياء، ونتيجة هذه الموافاة تستعد النفس لمشاهدة عالم المثال فتتحد به اتحاد المدرِك بمدركه، ثم تُنشئ وتوجد مثاله في صقع ذاتها والإضافة بين النفس وهذه الصور هي إضافة إشراقية.

فالنفس لا تنفعل عن صور الأشياء عند إدراكها وإنما عند موافاة القوى

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ١، الصفحات ٢٦٤ - ٢٦٨. أيضًا: **الشواهد الربوبية**، الصفحتان ٢٨ - ٢٩.



الإدراكية للصور تنفعل هذه القوى، فهناك تفاوت بين الانفعال الذي نعبّر عنه بالموافاة وبين الانفعال الذي يُعبّر عنه بالإدراك، وهذا الانفعال عند الموافاة يُوجد استعدادًا للنفس للاتحاد ثمّ تعود ليصدر عنها المحسوسات والمتخيلات.

إذًا، فمراحل الإدراك تمثل مراتب مختلفة لا يمكن لأي منها أن تتحول إلى أخرى، فالصورة الحسية تبقى نفسها بعد أن يلتقط الخيال منها صورة أعلى وأرقى تتناسب مع مرتبة وجوده، وكذلك الأمر في الصور العقلية فإنّ العقل عندما يواجه الصور الخيالية، فإنّ هذه الصورة لا يمكن أن ترقى إلى صورة عقلية، وإنما تشكّل هذه مراتب معدة للعقل لكي يتمكن في مرتبته من إبداع صورة معقولة تتناسب والقوة العاقلة[1].

الثانية: هذه المرحلة تشكّل فيها النفس مظهرية للصور العقلية وليست مصدرًا لها، لأنّ الصور العقلية أقوى وجودًا ومرتبةً من النفس لتجردها المطلق وعدم تعلقها بالمادة، فالنفس في هذه المرحلة تشاهد ذواتًا عقلية مجرّدة في عالم الإبداع، وبعبارة أخرى تشاهد النفس أرباب الأنواع عن بعد فتتحد بها اتحاد المدرِك لمدرَكه وتشكّل لهذه الذوات العقلية مرآة تنعكس على صفحة النفس.

وفي بعض المواضع يُعبّر صدر المتألهين بأنّ العقل الفعال هو الذي يهب الصور للنفس ويُخرجها من مرتبة العقل بالقوة إلى الفعل، طبعًا نستطيع أن نجمع بين آرائه إذا قلنا إنّ بين العقل الفعال والمُثل أو أرباب الأنواع علاقة عليّة طولية، وبناءً عليه فإنّ الاتحاد بالمُثل سيعني الاتحاد بالعقل الفعال أيضًا.

وبناءً على هذا التحليل فإنّه في الحقيقة عندنا ثلاث مراحل من الاتحاد: [١] الأولى وهي اتحاد النفس بواسطة قواها المدركة بالمدركات الخارجية. وهذه المرحلة لا يتشكّل منها علمٌ وإنّما صرف الاستعداد للاتحاد وليس بالعقل الفعال وإنما بـ «عالم المثال»، لأنّه في [٢] المرحلة الثانية، عندما تكون النفس مصدرية للصور الجزئية من الأولى، لا تشاهد المثل العقلية المجرّدة تجريدًا تامًّا، بل يكفيها أن تشاهد الحقائق البرزخية لكي تعود وتبدع صورًا على شاكلتها. و[٣] المرحلة الثالثة ستكون عندها مرحلة مظهرية النفس للصور الكلية.

---

(١) مرتضى مطهري، **شرح المنظومة**، الجزء ٣ الصفحات ٢١٠ - ٢١٣.

يُلاحظ على نظرية صدر المتألهين عدة أمور:

- أولًا: تبتني نظرية التعالي عند صدر المتألهين بالإضافة إلى المقدمات التي ذكرناها على إثبات المثل العقلية في عالم المعقول، وعلى أنّ لهذه المثل سعة وجودية كبيرة تجعلها محيطة بالنفوس البشرية إحاطة وجوديةً وإضافة إشراقية[1].

- ثانيًا: لا يتيسر الوصول إلى مقام التجرد العقلي لكل النفوس الآدمية وبالتالي لن تستطيع هذه النفوس إدراك الكليات والاتحاد مع عالم المثل، وما ترى من إدراك عامة الناس للكليات هو في الحقيقة صورة خيالية بين أفراد النوع الواحد[2].

- ثالثًا: حقيقة المثل الموجودة في عالم العقل وجودات متشخصة، لأنّ الوجود يساوق التشخص، وما تراه النفس أثناء الاتحاد هو نفس هذه الوجودات المتشخصة، لكن بسبب تعلق النفس بعالم الأجسام وبعدها الوجودي عن عالم العقول، فإنّها تشاهد هذه الذوات عن بعد، وبالتالي فإنّ هذه المشاهدة ستكون مبهمة وناقصة، ويترجم هذا النقص والإبهام بأن تُظهر النفس هذه المثل على شاكلة صور ومفاهيم كلية[3].

- رابعًا: نظرية الملا صدرا المبنية على مشاهدة المثل تستطيع أن توجّه وقوع الأخطاء في حصول المفاهيم الكلية، إذ إنّ وقوع الخطأ يبتني على وجود خطأ في المشاهدة، لكنها لا تعطينا ملاكًا نستطيع من خلاله أن نميز الخطأ من الصواب إلّا بمشاهدة ثانية وثالثة ويتسلسل[4]، فنفس الملاك ليس له واقع موضوعي يستند إليه إلّا من داخل هذه المنظومة المعرفية.

- خامسًا: القول بأنّ هذه النظرية هي تجربة شخصية عرفانية[5]. لأنّ الإنسان في مشاهدته للصور العقلية لا يعي هذه المشاهدة من نفسه، وكلّ ما يجده هو

---

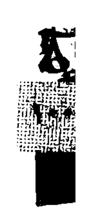
(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ١، ٢٨٩ - ٢٩٠.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحة ٤٦٠؛ أيضًا: المصدر نفسه، الجزء ٨، الصفحات ٢٦٤ - ٢٦٦.

(٣) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٢٨٨؛ أيضًا: المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٦٩.

(٤) سيد محمد روضاتی، «نقد وبررسی نظريه ملا صدرا در باره ادراك مفاهيم كلی»، الصفحة ١٩٨.

(٥) المصدر نفسه، الصفحة ١٩٧.



حضور مفاهيم كلّية في ذهنه، هذا غير صحيح؛ لأنّ الملا صدرا يصرح بأنّ عامة الناس لا يتيسر لها الوصول إلى مقام التجرد العقلي، وبالتالي لن يتسنّى لهم الارتباط بعالم المثل. كما أنّه ثمّة كثير من طرق تحصيل العلم لا يعيها الإنسان لا في الجملة ولا بالجملة، وإنما هو غافل عن وجودها أصلًا، كحضور الباري سبحانه في وجود الإنسان وحياته.



# الفصل الثالث

## تاريخ المعقولات الثانية، تعريفها، خصائصها



## ١. تاريخ المعقولات الثانية في الفلسفة الإسلامية

لا شك أنه عندما نبحث عن تاريخ المعقولات الثانية في الفلسفة الإسلامية يجدر بنا مراجعة جذور هذا النمط من التفكير في طيات التاريخ الفلسفي، لذلك سوف نتناول باختصار آراء الفيلسوفين اليونانيين الكبيرين أفلاطون وأرسطو قبل أن نتعرض إلى تاريخ المعقولات الثانية عند المشائين.

يُعد أفلاطون الفيلسوف الأول الذي أفاض في المسائل الأساسية للمعرفة من عدة جهات، فقد بحث حول ماهية المعرفة، التفاوت بينها وبين الاعتقاد الصادق، حدود المعرفة ومصدرها[١].

تبتني نظرية المعرفة عند أفلاطون على دعامتين أساسيتين[٢]:

- الأولى: نظريته في تكوين المعرفة واستبقصاء أنواعها.

- الثانية: قوله بوجود عالم المثال.

في البحث الأول يضع أفلاطون للمعرفة أربع درجات:

أ. الإحساس: يقتصر على الظواهر الحسية وهو لا يمكن أن يشكّل طريقًا إلى المعرفة علاوةً عن أن يكون موضوعًا لها، فالحس يُصور لنا نفس الشيء تصويرات

---

(١) برتراند راسل، **تاريخ فلسفة غرب**، الصفحة ٢٢٨.

(٢) عبد الرحمن بدوي، **الموسوعة الفلسفية**، الجزء ١، الصفحة ١٥٨.



متناقضة ومتضاربة، ولا يمكننا من خلاله أن نفسر التصوّر الخاطىء، فالعلم ليس التصوّر وإنما هو الإدراك اليقيني المطابق للواقع.

بناءً على هذا التفسير للعلم، فالعلم يتعلق بحقيقة الأشياء على أساس أنّ هذه الحقيقة ضرورية صادرة بالضرورة عن طبيعة الأشياء نفسها، أما التصوّر الصحيح فلا يلاحظ فيه فكرة الضرورة.

ب. الظن: وهو الحكم على المحسوسات لا كما هي في ذاتها بل حسب ما تبدو للشخص الذي يحكم عليها، وهذا الحكم يختلف باختلاف موضوعه في عوارضه وعلاقاته، ويتغير بتغير ظروف الشخص الحاكم وأحواله، والظن معرفة غير معلّلة، لذا قد يكون صادقًا وقد يكون كاذبًا بخلاف العلم القائم على البرهان والذي موضوعه الماهيات الدائمة.

ج. الاستدلال: وهو علم الماهيات الرياضية المتحققة في المحسوسات، وهذا النوع من المعرفة أرقى من الظن لأنّ موضوعه غير حسي وأقل من العلم لأنّه يستعين بالمحسوسات للوصول إلى موضوعه.

«هذه العلوم تضع أمام الفكر صورًا كلية وقوانين تتكرر في الجزئيات، لذا يستخدم الفكر الصور المحسوسة في هذه الدرجة من المعرفة لكن لا كموضوع بل كواسطة لتنبيه المعاني الكلية المقابلة لها والتي هي موضوعه، ثم يستغني عن كل صورة حسية ويتأمل المعاني خالصةً»[١].

د. التعقل: وهو أرفع درجات المعرفة وموضوعه المُثُل العقلية، يصل الفكر إلى هذه الدرجة من المعرفة بعد أن يطوي التجربة الحسية والعلوم الرياضية، ذلك بأن يحكم عليها بأمور خارجة عن ذات الموضوع كالكبر والصغر والتشابه والتضاد والتباين والتساوي والجمال والخير والعدالة وما إلى ذلك، فيلوح للفكر أنّ هذه الأمور موجودة في العقل قبل الإدراك الحسي[٢].

أمّا في البحث الثاني والذي يخصّ عالم المثال فهو بدايةً يقسّم الموجودات

---

(١) يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، الصفحة ٥٢.

(٢) أفلاطون، **جمهورية أفلاطون**، الصفحتان ٦٥ - ٦٦.




إلى موجودات عقلية وأخرى حسية ويتم إثبات عالم المثال من خلال وجود الأشياء النسبية التي تؤكد وجود الأشياء الكاملة والتي يُسمّيها مثلًا، وهي عنده تُعقل ولا تُرى بعكس الأشياء النسبية الكثيرة التي تُرى ولا تعقل، وهذه المُثل هي كنه الوجود الحقيقي والتي لا تتعرض على مر الزمن إلى شيء من التغير.

أمّا كيف تتم معرفة هذا الوجود الثابت، وكيف يمكن أن يتوصل العقل إلى إدراك المثل، فيُبيّنه أفلاطون في عملية الاستذكار. فالنفس الإنسانية موجودة بصورة مستقلة عن البدن قبل وجوده؛ ولمّا كان وجودها هذا متحررًا من الماده تحررًا كاملًا أتيح لها الاتصال بالمثل وأمكنها العلم بها، وحين اضطرت إلى الهبوط من عالمها المجرّد للاتصال بالبدن فقدت بسبب ذلك كلّ ما كانت تملكه من الحقائق وذهلت عنها ذهولًا تامًا ولكنها تبدأ باسترجاع إدراكاتها عن طريق الإحساس بالمعاني الخاصة والأشياء الجزئية[١].

إذًا في نظرية المعرفة عند أفلاطون يمكن أن نلاحظ عدة نقاط:

١. ترتبط المعرفة عنده بشكل وثيق بفلسفته الوجودية، فتبعًا لتقسيم الوجود إلى عالم العقليات وعالم الحسيات تنقسم المعرفة إلى أربع درجات: اثنتان منها مقابلة لعالم الحسيات واثنتان لعالم العقليات[٢].

٢. تأثر أفلاطون بآراء فلسفية متعددة من جملتها التعليمات الأخلاقية وآراء السوفسطائيين وكذلك بالنظريات التي سبقت سقراط، فاعتبر أنّ نظرية هراقليطس[٣] في الصيرورة والتغير لا تسمح بقيام العلم والمعرفة العقلية، وكذلك

---

(١) محمد باقر الصدر، **فلسفتنا**، الصفحة ٥٣.

(٢) أفلاطون، **جمهورية أفلاطون**، الكتاب السابع، الصفحات ٢٠٥ - ٢٣٣.

(٣) هراقليطس، أحد أعلام المدرسة الإيلية، طرح أسئلةً محوريةً حول الوجود وهل هو ثابت أم متغير وخلُص إلى القول إنّ الكون يخضع لماهية التغير والصيرورة بمعنى التضاد والصراع الدائم من دون أن يُفضي ذلك إلى الفناء والدمار وإنّما إلى التناغم والانسجام، ويُشبّه سير الموجودات بسيلان ماء الجدول فلا يمكن أن ندوس في الجدول مرتين. نظريته الإدراكية هي أنّ اللاواقعية في الأشياء هي الواقعية بعينها، فحقيقة الوجود تخفى علينا ولا يظهر لنا إلّا الوجودات الزائلة.



نظرية بارمينـدس[1] في الثبات ووحـدة الوجـود، لذا قال بالصيرورة مع هراقليطس في العالم الحسي ومع بارمنيدس في ثبات عالم ما فوق الطبيعة والـذي أنكره هراقليطس. وبين الاثنين وصل أفلاطون إلى نتيجة مؤدّاها أنّ الحقيقة يجب أن تتشكّل من مُثُل مستقلة عن هذا العالم المحسوس[2].

٣. قسّم أفلاطون المعرفة إلى قسمين: التصوّر الصحيح والعلم الحقيقي، واعتبر أنّ ما يُعلم فهو موجود وما لا يُعلم فهو غير موجود، فإذا كان التصوّر الصحيح لا يتناول الماهيات وإنما يتناول الوجود المتغير، إذًا كان لا بُد من وجود موضوع للعلم الصحيح يكون ثابتًا غير متغير، وهو وجود الصور أو الماهيات.

٤. لا يبحث أفلاطون في المعرفة بدرجة أولى عن الذات باعتبارها الأصل الذي نشأت عنه المعرفة، وإنما يبحث عنها من حيث هي متصلة بالوجود، أي يبحث بحثًا موضوعيًا خالصًا لا صلة له بالذات المدرِكة.

٥. عالم المعقولات هو عالم المثل، والذي يستطيع أن يصل إلى عالم المثل يكون قد أدرك هذه المعقولات، وهذا الشخص عاقل وحكيم وفيلسوف ولكنّ أكثر الناس مبتلية بالدرجات الخسيسة للمعرفة يعني الظن والخيال.

أمّا بالنسبة لأرسطو فقد اختلفت الآراء حول هل أنّ أرسطو قد بحث أصلًا في نظرية المعرفة أم لا؟ فبعض الآراء يعتبره كذلك وبعضها الآخر يعتبره فيلسوف ذهن، ومنهم من يعتبره فيلسوف علم، وإن كنا نستطيع أن نتبيّن مباحثه المعرفية في طيات أبحاثه حول الذهن وقوى الذهن.

---

(١) بارميندس، ثاني أهم أعلام المدرسة الإيلية. طريق المعرفة الوحيد عند بارميندس هو طريق الوجود فما يوجد وما يُدرك لا يختلفان وما لا يوجد لا يمكن أن يُدرك أبدًا، والوجود واحد لا يتجزأ، بسيط لا خلل فيه، والحركة والزمان أوهام وظنون تدخل في روع البشر عن طريق الحواس، وبعبارة جامعة: الوجود عنده واحد وأزلي وساكن.

وقد وقع كلٌّ من هراقليطس وبارميندس في معضلة منطقية خرج منها أفلاطون بثنائية الوجود، فأفلاطون جمع بين الصيرورة عند هراقليطس وبين الوجود الواحد عند بارميندس، فاعتبر أنّ الوجود الأزلي في عالم المثال بينما الوجود المتحول في عالم الحس.

(٢) فردريك كابلستون، **تاريخ فلسفة**، الجزء ١، الصفحة ٢١٥.



يتفق أرسطو مع أفلاطون في أنّ العلم لا يتعلق بالجزئيات وفي أنّ المعرفة التي يأتي بها الحس هي معرفة ظنية لا ترقى إلى درجة اليقين، ويتفق أيضًا أنّ المعرفة اليقينية تتعلق بالكليات لكنّه ينفي أن يكون لها وجود مستقل عن الأشياء الجزئية.

إذًا الكليات عند أرسطو ليس لها وجود خارجي وهي تنشأ من فعالية الذهن، والادراك الحسي هو الأصل فيها. ويعتبر أرسطو أن هذه الكليات هي المعقولات وهي معانٍ مشتركة تقبل الانطباق على أجزاء من فئة محددة كالإنسان، الحيوان، الكتاب والشجر(١).

لم يستعمل أرسطو مصطلح المعقول الثاني وإن كان قد استعمل مصطلح المعقولات والكليات في مكانين، في خصوص المفاهيم المنطقية وأيضًا حول المفاهيم الماهوية. فإذا طالعنا **منطق أرسطو** سنجد أنه مؤلف من ثمانية أقسام(٢)، وسنجد أيضًا أنه لم يُخصص بحثًا مستقلًا حول المفاهيم المنطقية (الكليات الخمس) وإنما أورد مبحث المقولات في بداية **الأرغنون**، وبناءً على اتفاق نظر المؤرخين فإنّ فرفريوس هو أول من أدخل كتاب **إيساغوجي** كمدخل **لكتاب المنطق** حيث بلغت أبوابه التسعة.

وإن كنا نجد أنه استعمل مصطلح المعقول والذي قصد به الأمر الذهني مقابل المحسوس.

## المعقولات الثانية عند الحكماء المشائين

### أ. المعقولات الثانية عند الفارابي

إذا ما طالعنا منطقيات الفارابي سنجد أنّه استعمل مصطلح «المعقول» حيث

---

(١) ول ديورانت، **تاريخ فلسفه**، الصفحة ٥٩.

(٢) محمد إبراهيم أيتى، **مقولات وآراء مربوط به آن**، الصفحة ٢.

والأبواب الثمانية التي ذكرها أرسطو في **المنطق** هي: [١] قاطيغوراس: المقولات، [٢] بارى ارميناس: العبارات، [٣] أنالوطيقا الأول: تحليل القياس، [٤] أنالوطيقا الثاني: البرهان، [٥] طوبيقا: الجدل، [٦] سوفسطيقا: المغالطة، [٧] ريطوريقا: الخطابة، [٨] أبوطيقا: الشعر.




يُقسم المعقولات إلى المفردة والمركبة. ففي حديثه عن صناعة المنطق يحصر جميع أجزاء المنطق في ثمانية كتب أولها المقولات، ويُعبّر عنها بالمعقولات المفردة مقابل المعقولات المركبة المستعملة في كتاب العبارة. يقول الفارابي:

«أولها كتاب المقولات، ويشتمل على المعقولات المفردة المدلول عليها بالألفاظ المفردة [...] ويشتمل على المعقولات المركبة والألفاظ المركبة، وذلك معقولين معقولين ولفظين لفظين، وبهذا التركيب تحدث المقدمات التي منها يلتئم القياس»[١].

من الواضح أنّ استعماله للمعقول الذي يقصد به المقولات هو المعقول الأول حسب الاصطلاح، لكنّ المعقول المركب عنده قد يكون أوّليًا وقد يكون ثانويًا وهناك تعبير آخر له عن المعقولات الأولى بأنّها الأمور البديهية مقابل المكتسبة. يقول: «المعقولات الأولى هي التي نجد أنفسنا كأنها فطرت على معرفتها منذ أول الأمر وجُبلت على اليقين بها، وعلى العلم بأنها لا يجوز ولا يمكن غيرها أصلًا»[٢].

وهناك تعبير ثالث وأخير حيث استعمل المعقول الأول بمعنى المعلوم بالفعل مقابل المعلوم الثاني المعلوم بالقوة[٣]. ومن الواضح أنه قبل ابن سينا فإنّ الحكماء وإن استعملوا مصطلح المعقول الثاني، لكنهم لم يقصدوا منه ما نحن بصدده في هذه الأطروحة.

## ب. ابن سينا أول من استعمل اصطلاحي المعقول الأول والثاني

من الناحية التاريخية فإن أول من فصل وفكّك واستعمل المعقول الأول والثاني هو ابن سينا، ويكتسب ذلك أهميةً باعتبار أنّ ابن سينا هو رئيس المدرسة المشّائية، لكن ينبغي التدقيق في استعمالات ابن سينا لهذين الاصطلاحين. بعد أن يعيّن ابن سينا موضوع العلم الطبيعي والعلم الرياضي يصل إلى تعيين موضوع العلم الإلهي حيث يقول في خصوص تعيين علم المنطق: «والعلم المنطقي كما علمت فقد كان

---

(١) أبو نصر الفارابي، **المنطقيات**، الجزء ١، الصفحة ١٣.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٠.

(٣) أبو نصر الفارابي، **رسالة في العقل**، الصفحة ١٨.



موضوعه المعاني المعقولة الثانية التي تستند إلى المعاني المعقولة الأولى من جهة كيفية ما يُتوصل بها من معلوم إلى مجهول»[١].

يُصرّح الشيخ في هذه العبارة بأنّ موضوع علم المنطق هو المعقولات الثانية والتي تستند إلى المعقولات الأولى، فالعقل ونتيجة تعملاته في المعقولات الأولى يتوصل بها إلى المعقولات الثانية التي كانت مجهولة لديه، وبالطبع فإن الشيخ يقصد بالمعقولات الثانية هنا المنطقية منها. فالخاصية والاستفاده الوحيدة المقصودة من المعقولات الثانية هي أنها توصيلية بمعنى أنها تستند إلى المعقولات الأولى المعلومة لتوصل إلى معانٍ أخرى مجهولة.

وفي موضع آخر عندما يعرّف الشيخ الفلسفة الأولى يأتي بمفاهيم يختلط فيها المنطقي مع الفلسفي مما يُدلل أكثر على أنّ ابن سينا لم يكن في وارد الفصل والتمييز بينهما:

«فالموضوع الأول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود، ومطالبه الأمور التي تلحقه بما هو موجود من غير شرط، وبعض هذه أمور هي له كالأنواع: كالجوهر والكم والكيف، فإنه ليس يحتاج الموجود في أن ينقسم إليها إلى انقسام قبلها، حاجة الجوهر إلى انقسامات، حتى يلزمه الانقسام إلى الإنسان وغير الإنسان، وبعض هذه كالعوارض الخاصة، مثل الواحد والكثير، القوة والفعل، الكلي والجزئي والممكن والواجب [...]»[٢].

أمّا حول كيفية وجود هذه المعقولات وهل لها وجود عقلي أم لا وهل تتعلق بالمادة أم لا؟ وكيف حصل الذهن على هذه المفاهيم وهل تتطابق مع الواقع أم لا؟ فيعتقد ابن سينا أنّ الإجابة على هذه التساؤلات ليست من وظيفة علم المنطق وإنما يبحث عنها في نظرية المعرفة والتي تتكفل بها الفلسفة.

يظهر بالتدقيق في تعابير ابن سينا أنّ التفكيك الواضح والجلي الذي نشاهده اليوم بالنسبة إلى المعقولات الثانية لم يكن مُلاحظًا حينذاك، حيث يذكرها ابن

---

(١) ابن سينا، **الإلهيات من كتاب الشفاء**، الصفحة ١٩.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٢.



سينا في عرض بعضها بعضًا كالوحدة، الكثرة، الكلية والجزئية، ويصرح بأنّ قسمًا من هذه المعقولات تشكل موضوع العلم الإلهي وهي عوارض الموجود بما هو موجود، كالواحد والكثير، القوة والفعل، الكلي والجزئي، الممكن والواجب.

ونُلاحظ أيضًا أنّ ابن سينا لم يخلط بين المعقول الثاني الفلسفي وإنما لم يرد الفصل والتفكيك بينهما، لذا نجد أنه بحث الكلي والجزئي في مباحث المنطق ولا نجد أنه أورد مباحث الوجود والكثرة أو القوة والفعل في كتاب **الإشارات** أو في كتاب **الشفاء**.

وأخيرًا عندما يذكر ابن سينا الوجود والوحدة يعتقد أنّ هذه المفاهيم تقال على الأشياء الداخلة في المقولات ولا تحمل بالسوية على هذه الأشياء وكأنه يتفطن إلى أنّ لهذه المفاهيم مراتب تشكيكية[١].

نستطيع أن نستنتج مما تقدم:

١. إنّ التقسيم المعروف اليوم للمعقولات الثانية وخصائص كل قسم لم يُطرح قبل زمان ابن سينا، ويُعدّ من ابتكاراته التي لم يسبقه إليها أحد في أنّه قسّم المعقول إلى أوّلي وثانوي.

٢. استعمل الشيخ المعقول الثاني وقصد به المفاهيم المنطقية من دون أن يعني ذلك أنّه قسّم المعقول الثاني إلى منطقي وفلسفي.

٣. يرى ابن سينا أنّ المعقولات الثانية أو المفاهيم المنطقية تستند إلى المعقولات الأولى (المفاهيم الماهوية) الموجودة في الأعيان.

٤. التفت الشيخ إلى أنّ بعض المفاهيم الفلسفية هي مفاهيم تشكيكية كمفهومي الوجود والوحدة.

٥. يقصد الشيخ بالمقولات أو المعقولات الأولى المفاهيم الماهوية.

---

(١) ابن سينا، **التعليقات**، الصفحة ٦٧.



## ج. المعقولات الثانية عند الفخر الرازي

يتعرض الفخر الرازي في كتابه الأول من المباحث المشرقية إلى الأمور العامة ويذكر مصاديق لها من قبيل الوجود، الماهية، الوحدة والكثرة، والوجوب والإمكان، القِدم والحدوث، ويعتبر أنّ هذه المفاهيم غنية عن التعريف. ففي خصوص الوجوب والإمكان والامتناع يقول: «واعلم أنّه لا يمكننا تعريف كلّ واحد من هذه الأمور الثلاثة إلّا ببيانات دورية»[1].

لذا نجد أنّه استعمل المعقولات الثانية لكن بدون أن يذكر هذا الاصطلاح، وعندما يُورد هذه المفاهيم لا يخلط أو يجمع بين المعقولات المنطقية والفلسفية كما سنشاهد عند الخواجة الطوسي.

## د. نصير الدين الطوسي لا يفرّق بين قسمي المعقولات الثانية

يُنظر إلى الخواجة الطوسي باعتبار أنّه أهم شارح لأهم كتب ابن سينا كما أنّه المدافع عنه مقابل إمام المشكّكين الفخر الرازي، لذا إذا أردنا أن نطالع آراءه حول المعقولات الثانية ينبغي أن ننظر في شروحاته على كتب ابن سينا وغيرها.

يقول الخواجة الطوسي في منطق **التجريد** عندما يتعرض لأحوال العلوم: «ولكلّ علمٍ موضوع كالعدد للحساب، ربّما يقارن أمرًا غيره كالمعقولات الثانية من جهة ما يتوسل بها من المعقولات الحاصلة إلى المستحصلة لهذا العلم»[2].

يقول العلامة الحلي في شرحه لهذه العبارة: «الموضوع (موضوع العلم) إمّا أن يكون شيئًا واحدًا أو أشياء كثيرة، والأول إمّا أن يؤخذ على الإطلاق كالعدد والحساب أو مقيدًا إمّا بعرَض ذاتي كالجسم الطبيعي من حيث هو متغير لعلم الطبيعة، وكالمعقولات الثانية من جهة ما يتوصل بها من المعلومات الحاصلة إلى المستحصلة لعلم المنطق»[3].

---

(١) الفخر الرازي، **المباحث المشرقية**، الجزء ١، الصفحة ٢٠٦.

(٢) حسن بن يوسف الحلي، **الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد**، الصفحة ٢١٢.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢١٢.



وأيضًا نفس العلامة الحلي في موضوع آخر من شرحه لمنطق **التجريد** يقول: «هيهنا مباحث: أحدها: أنّ المنطق هل هو علم أم لا؟ وقد اختلف فيه، الحق أنّه علم متعلق بالمعقولات الثانية وإن لم يكن علمًا بالمعقولات الأولى، وهو داخل تحت مطلق العلم».

إلى هنا لا يُضيف الخواجة على ابن سينا أي شيء حول المعقولات الثانية وكذلك شارح **التجريد** العلامة الحلي، وعندما يتناولون جميعهم المعقولات الثانية يقصدون بها المعقولات الثانية المنطقية، أمّا ويقول الخواجة في شرحه لأقوال ابن سينا في **الإشارات**: «والمعقولات الثانية هي العوارض التي تلحق المعقولات الأولى التي هي حقائق الموجودات وأحكامها المعقولة»[1].

ويذكر في **تجريد الاعتقاد** الكثير من المفاهيم التي تندرج تحت المعقولات الفلسفية والمنطقية. وفي المسألة ٣٦ من الفصل الأول من الأمور العامة يصرح بأنّ الأمور العامة كالوجود والعدم والجهات (الوجوب، الإمكان والامتناع)، الماهية، الكلية، الجزئية، الذاتية، العرَضية، الجنسية، الفصلية والنوعية، كلها من المعقولات الثانية، وكذلك في المسألة ١٨ يقول بأنّ الشيئية معقول ثانٍ، وفي المسألة الثالثة من الفصل الثالث يعتبر العلية والمعلولية من المعقولات الثانية، وفي المسألة الثامنة يعدّ الكثرة والوحدة وفي المسألة ٣٨ الحمل والوضع من المعقولات الثانية[2].

نُلاحظ أنّ الخواجة في **شرح الإشارات** تبع رأي الشيخ في إطلاق المعقول الثاني على المفاهيم المنطقية، لكنه في **تجريد الاعتقاد** وسّع دائرة المعقول الثاني ليشمل الفلسفي والمنطقي من دون أن يفرّق بينها بالاصطلاح، والذي يظهر أنّه قد صار عنده خلط بين هذين المعقولين.

وسعى الملا هادي السبزواري في شرح **منظومته** إلى أن يُوفّق رأي الخواجة مع أسلافه حول المعقولات الثانية، واعتبر أنّ الخواجة عندما تناول الشيئية قصد المعقول الثاني الفلسفي.

---

(١) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، شرح الخواجة نصير الدين الطوسي، الصفحة ١١٨.

(٢) العلامة الحلي، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، الصفحات ٤٢، ٦٥، ٦٧، ٧٢، ١٠٠، ١١٧.



### فمثل شيئية أو إمكان معقول ثانٍ جاء بمعنى ثان

وفي الشرح يقول: «فإنّه حيث قال: الجوهرية والعرَضية والشيئية وغيره من المعقولات أراد المعنى الثاني»[1].

ولا يمكن، طبعًا، أن يكون توجيه السبزواري هذا صحيحًا، باعتبار أنّه يتناقض مع رأي الخواجة ومبانيه في المعقول الثاني، عندما يُصرّح الخواجة أنّ المعقولات الثانية من أحوال وأوصاف المعقولات الأولى، ولهذا نجد شارح **التجريد** العلامة الحلي يردف «الشيئية» في صف «الذاتية» و«الجزئية» وغيرها من المفاهيم المنطقية: «الشيئية والذاتية والجزئية وأشباهها، من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الأولى»[2].

هنا نجد العلامة الحلي أيضًا لم يفرق بين هذه المعقولات. وينتقد الحكيم الملا علي المدرس في قسم من رسالته حول الوجود الرابطي رأي الطوسي حيث يعتبر أنّ المفاهيم الكلية من حيث إنّها تحكي عن المعقولات الأولى هي «معقولات ثانية»، فمفهوم العلة ليس معقولًا ثانيًا وكذلك حال العلم، القدرة، الوجود وغير ذلك. بينما العالمية والقادرية والموجودية هي معانٍ مصدرية وهي معقولات ثانية فلسفية. يقول في ذلك: «وأمّا إمكان تعقل مفهوم الكلي ومفهوم العلة أصالة فإنّما هو لأجل أنها وأمثالها من المعاني المشتقة وليست معقولات ثانية بل هي مشتقات، بل إنّما حكاية لمعقولات أولية مشتملة على معقولات ثانوية»[3].

ويُوضح صاحب **الشوارق** في شرح آراء الخواجة الطوسي وتحت عنوان:

---

(١) السبزواري، **شرح المنظومة**، قسم الحكمة، الصفحة ١٦٣.

(٢) العلامة الحلي، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، الصفحة ٤٢.

(٣) الحكيم آقا علي المدرس، **رسالة في الوجود الرابطي**، الصفحة ٤٩.

وأول من طرح مسألة الوجود الرابط والوجود المستقل هو المعلم الأول أرسطو لكنّه طرح ذلك باصطلاحاته الخاصة، فهو عندما يتعرض للهليّة البسيطة يعتقد أنّ المحمول في الجواب عليها هو «الموجود على الإطلاق» بينما مفاد الهليّة المركّبة هو «الموجود بالجزء». في **الأرغنون** يعتقد أرسطو أنّ قضية «للقمر خسوف» معنى بالجزء وهو ربط الخسوف بالقمر أمّا المعنى على الإطلاق فهو نفس وجود أو عدم وجود القمر.

أرسطو، **أرغنون**، الصفحة (٣٥ - ٢٥ ط ٨٩).



المسألة التاسعة والعشرون «في أنّ الوجود من المعقولات الثانية»، بأنّه عندما نقول إنّ بعض المفاهيم من المعقولات الثانية من «أحوال الوجود» نعني أنّها من العوارض العقلية وليس لها ما بإزاء ما في الخارج، والقصد في أنّ «الوجود» معقول ثانٍ هو الوجود المطلق: «فإنّ كون الشيء معقولًا من أحوال الوجود فقال هو- أي الوجود المطلق- من المعقولات الثانية»[1].

أخيرًا نجد عند الخواجة في كتاب **أساس الاقتباس** وخلافًا لما أتى به في **التجريد** يذكر قسمًا من المعقولات الثانية (الفلسفية) بأنها معقولات أولى مقابل المعقولات الثانية المنطقية.

ولا يمكن القول إنّ الخواجة قصد بالمعقولات الأولى التي ذكرها المعقولات الثانية الفلسفية لسببين: أوّلًا لأنّ تسمية المفاهيم الفلسفية بالمعقولات الأولى خلافًا للاصطلاح، وثانيًا لأنّ الخواجة استعمل لتعريف المعقولات الأولى اصطلاح الجمهور وكذلك استعمل لتعريف المعقولات الثانية نفس تعبير ابن سينا - المعقولات الثانية تستند إلى المعقولات الأولى - ومقصود ابن سينا من الأولى قطعًا المفاهيم الماهوية.

وبقي أن نقول إنّ الأمثلة التي ذكرها كمصاديق للمعقولات الأولى قد عدل رأيه فيها في **التجريد** واعتبرها معقولات ثانية، وهو وجه ضعيف[2]. إذًا يُعطي **صاحب الشوارق** ملاكًا في كون المفهوم من المعقولات الثانية وهو كونه محمولًا عقليًا وليس له ما بازاء العيني في الخارج، ولا يخفى أنّ هذا الملاك ينطبق على المنطقي والفلسفي معًا.

وخلط عبد الرزاق اللاهيجي أيضًا كالخواجة بين المعقول المنطقي والفلسفي ولم يفرّق بينهما ويأتي بالذاتية، الجنسية، العرضية والنوعية، في صف الإمكان والامتناع: «فإنّ كلّ واحد من المذكورات معدود من المعقولات الثانية»[3].

ونستطيع أن نستنتج ممّا سبق:

---

(١) عبد الرزاق اللاهيجي، **شوارق الإلهام**، الصفحة ١٢٠.

(٢) نصير الدين الطوسي، **أساس الاقتباس**، الصفحة ٣٩٩.

(٣) عبد الرزاق اللاهيجي، **شوارق الإلهام**، الصفحة ١٢٠.



- أولًا: تبع الخواجة ابن سينا في إطلاق المعقول الثاني على المفاهيم المنطقية.

- ثانيًا: خلط الخواجة بين المنطقي والفلسفي وذكرهما مع بعضهما من دون أن يفرق بينهما.

- ثالثًا: لم يستعمل الخواجة المصطلحين المنطقي والفلسفي بقصد التفكيك بينهما وما ذكره السبزواري من أنّه أراد «بالشيئية» المعقول الثاني الفلسفي غير صحيح.

## المعقولات الثانية عند الإشراقيين

لقد سبق شيخ الإشراق عهد الخواجة نصير الدين الطوسي من حيث الزمان، لكن بما أنه صاحب مدرسة فلسفية مستقلة عرفت في ما بعد بالمدرسة الإشراقية، لذلك لم نراع التسلسل الزماني في بحثنا لتاريخ المعقولات الثانية.

أعاد شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي لفلسفة الإشراق نبضها وحياتها في الفلسفة الإسلامية بعد أن سادت مدرسة المشّائين وطرح آراءً فلسفية جديدة وغير معهودة.

وإذا طالعنا أشهر كتبه **حكمة الإشراق** سنجد أنّ السهروردي خصص بحثًا مستقلًا حول الاعتبارات العقلية سمّاه «حكومة في الاعتبارات العقلية»، وإذا ما استطعنا أن نربط هذا البحث بـ «المعقولات الثانية» فإنه سيكتسب أهميةً مضاعفةً.

## الاعتبار والمفاهيم الاعتبارية عند شيخ الإشراق

يقصد شيخ الإشراق بالاعتبار في «الاعتبارات العقلية» المفاهيم الفلسفية الانتزاعية - المفاهيم التي ليس لها ما بإزاء في الخارج، لكنها ليست موهومة. وقد حدد لذلك ملاكًا وهو أنّ كل ما يلزم من تحققه في الخارج تكرره ويتسلسل فهو اعتباري.

يذكر السهروردي في هذه القاعدة «النوع» على أنّه مفهوم اعتباري، لكنّ محشّي كتاب **شرح المواقف** المعروف بالمولى حسن يعتقد أنّه ليس من الضرورة الاقتصار على النوع وإنّما كلّ مفهوم تثبت له هذه الخصوصية يلزم من تحققه تكرره




فهو اعتبار عقلي سواء أكان نوعًا أم لا. طبعًا، يتناول شيخ الإشراق في بحثه مفاهيم كالوحدة والوجود والعدد والإمكان والوجوب والضرورة والعدم والجوهرية واللونية والإضافات. ويثبت أنّ هذه المفاهيم هيٍ اعتبارية وإن كان تركيزه الأساسي ينصب على مفهوم الوجود.

وحتى لا يُساء فهم شيخ الإشراق، ولأجل الدقة في البحث، نتناول «اعتبار الوجود» عنده.

يقدم شيخ الإشراق خمسة أدلة على أنّ الوجود اعتباري، وذلك في سياق إبطال القول المنسوب إلى المشائيين الحاكي على زيادة الوجود على الماهية في الأعيان الخارجية[1]. ومن أجل الاختصار سوف نتعرض إلى دليل واحد ذكره شيخ الإشراق يدل عنده على اعتبار الوجود وعدم زيادته على الماهية.

يعتقد الشيخ أنّ الوجود والشيئية والحقيقة والذات مفاهيم معقولة أعمّ من مفاهيم أخرى من قبيل السواد، الفرس، الإنسان والجوهر. ويعتقد أنّ هذه المفاهيم العامة إمّا:

١- زائدة على الماهية في الأذهان وفي الأعيان.

٢- غير زائدة على الماهية في الأذهان وفي الأعيان.

الشق الثاني باطل لأنّ الوجود مثلًا إذا لم يكن زائدًا على السواد لا يمكن حمله على البياض، والشق الأول له فرضان، فالفرض الثاني منه أن يكون الوجود زائدًا على الماهية في الأعيان، وهو على هذا الحال إمّا أن يكون جوهرًا قائمًا بنفسه وإمّا أن يكون حاصلًا في جوهر قائمٍ به.

---

(١) قطب الدين الشيرازي أحد أهم أتباع مدرسة شيخ الإشراق وشارح **حكمة الإشراق** يحمل نفس العقيدة التي يحملها شيخ الإشراق في أنّه ينسب زيادة العينية والذهنية للوجود إلى المشائين: راجع: «حكومة في نزاع أتباع المشائين الذاهبين إلى أنّ وجود الماهيات زائد عليها في الأذهان والأعيان وبين مخالفيهم القائلين إنّه يزيد عليها في الأذهان دون الأعيان» في: قطب الدين الشيرازي، **شرح حكمة الإشراق**، الصفحة ١٨٢.

وانظر أيضًا: شهاب الدين يحيى سهروردي، **مجموعة مصنفات شيخ الإشراق**، الجزء ٢، الصفحة ٦٥.



والوجود لا يمكن أن يكون جوهرًا قائمًا بنفسه ولا حاصلًا في جوهر، لأنّه يُحصل على العرَض أيضًا.

من ناحية أخرى فإنّ شيخ الإشراق يفرّق بين مفهوم «الوجود» ومفهوم «الموجود» لأنّه إذا أخذنا الوجود بمعنى الموجود يلزم التسلسل لأنّ كلّ حاصلٍ موجود وكلّ موجود له وجود فللوجود وجود إلى غير النهاية[1]. إذًا الذي يبقى عند شيخ الإشراق هو أنّ الوجود زائد على الماهية في الأذهان.

وفي إثبات أنّ «الوجود» غير «الموجودات» يقول شيخ الإشراق: «إذا قلنا وجود السواد الذي قد أخذناه معدومًا، وكان وجوده غير حاصل ثم حصل، يعود الكلام إلى وجود، فيذهب إلى غير النهاية»[2].

المفهوم الثاني الاعتباري عند شيخ الاشراق من الاعتبارات العقلية، مفهوم «الوحدة»: «واعلم أنّ الوحدة أيضًا ليست بمعنى زايد في الأعيان على شيء»[3]. هنا يُعمل الشيخ نفس المقياس والملاك فهي مفهوم اعتباري لأنّه يلزم من تحققها في الخارج تكررها.

و«العدد» أيضًا اعتبار عقلي: «فالعدد أيضًا أمر عقلي، فإنّ العدد إذا كان من الآحاد، والوحدة صفة عقلية، فيجب أن يكون العدد كذلك»[4]. وهذا خلاف قول أرسطو الذي يعتبر أنّ العدد مقولة وكم منفصل وهو معقول أول، إذًا العدد عند الشيخ أيضًا مفهوم ذهني وانتزاعي رياضي.

«الإمكان» أيضًا مفهوم ذهني واعتباري، فهو متقدم عقليًا على الوجود الممكن: «فليس الإمكان شيئًا قائمًا بنفسه وليس بواجب الوجود، إذ لو وجب وجوده بذاته لقام بنفسه فما افتقر إلى إضافة إلى الموضوع»[5].

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٦٤.

(٢) شهاب الدين سهروردي، **مجموعة مصنفات شيخ الإشراق**، الجزء ٢ الصفحة ٦٥.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٦٨.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه، الصفحة ٦٩.




«الوجوب» و«الضرورة» أيضًا صفة للوجود وهي غير زائدة عليه، لأنّها لو كانت كذلك لكانت ممكنة، لأنّ كلّ زائد عرَض وكلّ عرَضٍ ممكن، ولمّا لم تكن زائدة عليه، والوجود ليس له تحقق في الخارج، إذًا هي اعتبارية متقدمة ك«الإمكان» عقليًا على الوجود: «وجوب الشيء يكون قبله فلا يكون هو إذ يجب ثم يوجد ولا يوجد ثم يجب»[1].

«اللونية» اعتبار عقلي فهي تنتزع من الأصناف المختلفة للألوان فلو كان لها وجود مستقل وواقعي (غير انتزاعي) ستكون عرَضًا ويلزم من ذلك محالين: تحقق النوع قبل الجنس، لأنّ اللونية في السواد مثلًا إمّا هيئة فينبغي أن تتحقق قبله، أو لا، فتكون اللونية والسواد عرَضان وهو محال: «فهي هيئة إمّا أن تكون هيئة في السواد فيوجد السواد قبلها لا بها أو في محلّه، فالسواد عرَضان - لون وفصله - لا واحد»[2].

«الإضافات» أو «النسبة» أيضًا اعتبارات عقلية «والإضافات اعتبارات عقلية»[3]. فالشيخ كما هو معروف قد أدرج خمس مقولات من مقولات أرسطو تحت مقولة واحدة هي «الإضافة» وهي المقولات النسبية من المتى، الفعل، الانفعال، الملك، والوضع، واعتبر المقولات الخمسة عبارة عن الكمية، الكيفية، الجوهر، الحركة، والنسبة أو الإضافة.

«العدم» أيضًا من الاعتبارات العقلية وهو قسمان عدم مطلق وعدم ملَكة؛ الأول لا يمكن الإخبار عنه إلّا بالحمل الشائع، أمّا عدم الملَكة فهو أمر اعتباري كالسكون الذي هو انتفاء الحركة، و«الانتفاء» أمر ذهني غير عيني لرابطة ذلك بالإمكان والذي هو أمر اعتباري أيضًا: «والانتفاء ليس بأمر متحقق في الأعيان ولكنه في الذهن معقول، والإمكان أيضًا أمر عقلي، فيلزم أن يكون الأعدام والمقابل كلّها أمور عقلية»[4].

«الجوهرية» مفهوم اعتباري وهي ليست كالجوهر، لأنّ الجوهر مقولة ماهوية

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٦٥.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٧٠.

(٤) المصدر نفسه.



له مصاديق وما بإزاء ما في الخارج، بينما الجوهرية أمر عقلي منتزع، فالجسم مثلًا جوهر لكنّ الجوهرية غير زائدة عليه وإنّما نفس جسمانيّته جوهر: «واعلم أنّ الجوهرية أيضًا ليست في الأعيان أمرًا زائدًا على الجسمية، بل جعل الشيء جسمًا بعينه هو جعله جوهرًا»[١].

يُلاحظ عند شيخ الإشراق الأمور التالية:

١. عندما يُفرّق الشيخ بين «الوجود» و«الموجود» فهو قد خلط بين الوجود الخارجي والوجود الذهني فمثلًا عندما يقول إنّ وجود السواد غير موجود فيعني ذلك أنّ الوجود الذهني للسواد غير موجود في الخارج، وكذلك عندما يقال وجود السواد موجود يعني أنّ الوجود الذهني للسواد متحقق في الخارج. فقضية «الوجود الموجود» إذا نظرنا إلى ساحتي الوجود فهي قضية صحيحة وغير باطلة ومعناه أنّ الموجود الذهني موجود في الخارج ولا يلزم من ذلك التسلسل. المشكلة الأساسية تكمن في أنّ تلقّي شيخ الإشراق للوجود تلقّ مفهومي صرف، فهو يريد أن ينظر إلى المفهوم لا إلى الخارج.

٢. الملاك الأساسي الذي حاكم به كلّ المفاهيم التي عدّها اعتبارية هي قاعدته المشهورة «إنّ كلّ ما يلزم من تحققه تكرّره فهو اعتباري»، وهي قاعدة فلسفية صحيحة وقد استدل بها الحكماء، لكنّ غير الصحيح هو تطبيقها على المصاديق عنده.

٣. أجرى الشيخ ملاك الاعتبار على كلّ المعقولات العقلية ولم يفرّق في ذلك بين المعقول الأول والثاني أو بين المعقول المنطقي والفلسفي.

٤. نستنتج أنّ جميع الأجناس العالية عند شيخ الإشراق هي اعتبارات عقلية وانتزاعات ذهنية وما هو متحقق في الخارج مصاديق أنواعها.

٥. المفاهيم النسبية عنده مفاهيم اعتبارية لأن ليس لها تحقق عيني ويترتب على تحققها تحقق إضافات غير متناهية، لكن لا يصرّح بأنّها معقول ماهوي أو أنّها معقولات ثانية.

---

(١) المصدر نفسه.



## المعقولات الثانية في الحكمة المتعالية

### أ. التفكيك بين المعقول المنطقي والفلسفي عند صدر الدين الشيرازي

إنّ التفكيك الذي نشهده اليوم في خصوص المعقولات الثانية إنّما ينبع من معين الحكمة المتعالية، فلمؤسّسها صدر المتألهين الكلام الكثير في هذا الميدان، وكذلك لشارحي الحكمة المتعالية وبالأخص الحكيم السبزواري الذي أفاض في **منظومته** حول ذلك.

لقد خصص صدر الدين فصلًا[١] تحت عناوين مختلفة لهذا المبحث وصراحة لأول مرة يُقسّم المعقول الثاني إلى معقول فلسفي وآخر منطقي، ولأول مرة يتكلم عن نحو وجود هذه المعقولات. «كثيرًا ما يطلق المعقول الثاني على المحمولات العقلية ومبادئها الانتزاعية الذهنية»[٢]. ويقول: «فالوجود بالمعنى المصدري لا بما هو حقيقته وذاته وكذا الشيئية والإمكان والوجوب وكذا المحمولات المشتقة منها من المعقولات الثانية بالمعنى الأول المستعمل في حكمة ما بعد الطبيعة لا بالمعنى الأخير المستعمل في الميزان»[٣].

ويستعمل صدر المتألهين عبارة ابن سينا نفسها حول المعقولات الثانية فيقول: «والجهات أيضًا كالوجوب والامتناع والإمكان شرائط بها تصير المعقولات الثانية أو الثالثة موضوعًا لعلم المنطق»[٤].

وفي خصوص القضايا الحاصلة والمعقودة من المعقولات الثانية المنطقية يُصرّح بأنّ هذه المعقولات لن تكون إلّا قضايا ذهنية: «والمعقولات الثانية في لسان الميزانيين قسم من المعقولات الثانية بهذا المعنى، لكنّ المعقودات بها لا تكون إلّا قضايا ذهنية»[٥].

ثمّ يتطرق الملا صدرا إلى الخصائص الأساسية للمعقولات الثانية المنطقية

---

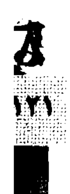
(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ١ الفصل الثاني من المرحلة الثانية.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣٣٢.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٣٣٣.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٣٣٤.

(٥) المصدر نفسه، الصفحة ٣٣٥.



فيقول: «المعقولات الثانية هي ما يكون مطابقًا الحكم بها نحو وجود المعقولات الأولى في الذهن، على أن يعتبر قيدًا له لا شرطًا في المحكوم عليه، وهذا هو المراد بقولهم المعقولات الثانية مستندة إلى المعقولات الأولى»[1].

ويقسّم الصفات إلى قسمين:

- ما له وجود ذهني وعيني معًا وكان وجوده انضماميًا كالبياض.

- ما وجوده انتزاعي كالعمى، بمعنى أنّ الموصوف في الخارج، ومن خلال مشاهدة الموصوف تنتزع الصفة.

ثم يدّعي الملا صدرا بأنّ هناك قسمًا ثالثًا ليس له كِلا الوجودين، فلا هو انضمامي عيني ولا هو انتزاعي خارجي:

«إنّ من الصفات ما لها وجود في الذهن والعين جميعًا سواء أكان وجوده انضماميًا كالبياض [...] أو انتزاعيًا كالعمى، بمعنى أن يكون وجود الموصوف في الخارج بحيث يُفهم منه تلك الصفة [...] ومن الصفات ما ليس لها وجود عيني بأحد من الوجهين المذكورين أصلًا، وإنما وجودها العيني هو أنها حال ذهني لموجود ذهني كالنوعية للإنسان والجزئية للأشخاص»[2].

إلى هنا عرّف المفاهيم الماهوية والمنطقية، فما له وجود عيني هي المفاهيم الماهوية أو المعقولات الأولى سواء كان هذا الوجود العيني انضماميًا أو انتزاعيًا، أمّا وجه الاشتراك بين هذين القسمين (الانضمامي والانتزاعي) فإنّ لهما منشأ خارجيًّا وإن كان للوجودات الانضمامية وجود محسوس أكثر منه للانتزاعية.

قسيم هذه المفاهيم الماهوية هي المفاهيم التي ليس لها وجود عيني انتزاعي أو انضمامي وإنما هي أوصاف لمفاهيم ذهنية كالنوعية للإنسان، وهذه صفة تنطبق على المعقولات الثانية المنطقية. بعد ذلك يورد الملا صدرا قسمًا آخر من المفاهيم المعقولة ويضعها في عرض وقسيم المفاهيم الماهوية والمنطقية، ونكرر ما استشهدنا به قبل قليل:

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٣٣٣.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣٣٤-٣٣٥.




«فالوجود بالمعنى المصدري لا ما هو حقيقته وذاته، وكذا الشيئية والإمكان والوجوب، وكذا المحمولات المشتقة منها من المعقولات الثانية بالمعنى الأول المستعمل في حكمة ما بعد الطبيعة، لا بالمعنى الأخير المستعمل في الميزان»[1].

ويعتقد الملا صدرا أنّ الوجود بالمعنى المصدري وليس مفهوم الوجود هو معقول ثانٍ فلسفي وسيأتي البحث في ذلك مفصلًا.

نستنتج ممّا تقدّم ما يلي:

١. للمعقولات الثانية عند صدر المتألهين اصطلاحان ولهما استعمالان متفاوتان.

٢. الاستعمال المتداول والقديم للمعقول الثاني هو للمفاهيم المنطقية والتي هي العوارض والمحمولات العقلية الذهنية للمعقولات الأولى.

٣. القضايا المعقودة من المعقولات الثانية المنطقية قضايا ذهنية صرفة (قسيم القضايا الحقيقية والخارجية).

٤. المعقولات الثانية المنطقية موضوعات علم الميزان (المنطق).

٥. الكثير من المفاهيم التي نُسميها بالمعقول الثاني هي محمولات عقلية كلوازم الماهيات والنسب والإضافات.

٦. الوجود بالمعنى المصدري (الموجودية) وكذلك الشيئية والإمكان والوجوب هي معقولات ثانية بالاصطلاح الفلسفي.

٧. المفاهيم الثلاثة الفلسفية (الإمكان، الوجوب والامتناع) بشرائط معينة تشكّل موضوع علم المنطق إذ اعتبرت مادة في القضايا.

## ب. الملا هادي السبزواري

احتل بحث المعقولات الثانية عند الحكيم السبزواري موقعًا خاصًا، وخصص له

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٣٣٣.



غرة من غرره في المقصد الأول من الأمور العامة في منظومته الفلسفية، وبالرغم من شدة اهتمام السبزواري بهذا البحث إلا أنه قد تعرّض لانتقادات بسبب نزعته التوفيقية لآراء الفلاسفة من جهة ولأنّه لم يُوفِ هذا البحث حقه[1].

يذكر السبزواري في **منظومته** المعقولات الثانية ويقسّمها إلى المعقول الفلسفي والمنطقي ويذكر أيضًا مناط هذا التقسيم وملاكه في أربعة أبيات[2]:

**إن كان الاتصاف كالعروض في — عقلك فالمعقول بالثاني صفي**
**بما عروضه بعقلنا ارتسم — في العين أو فيه اتصافُه رُسم**
**فالمنطقي الأول كالمعرف — ثانيهما مصطلح للفلسفي**
**فمثل شيئية أو إمكان — معقول ثانٍ جاء بمعنى ثان**

يصرح السبزواري بأنّه إذا كان الاتصاف كالعروض في الذهن فانعت المعقول بالثاني وهو المنطقي وإن كان عروضه في الذهن والاتصاف في العين فهو معقول ثانٍ فلسفي، ثم في البيت الأخير يذكر بأنّ الشيئية والإمكان هي معقولات ثانية جاءت بمعنى ثانٍ أي معقولات فلسفية.

نُلاحظ بأنّ السبزواري قد استعمل نفس مصطلحات الملا صدرا في المعقولات، وكذلك في تعيين الملاك (الاتصاف والعروض) وقد ناقش الملا صدرا في حقيقة وجود النسبة بين الموضوع والمحمول وهل أنّها تتبع الطرفين أم لا[3]. لذا سوف نكتفي هنا بهذا المقدار على أن نتعرض بالتفصيل لهذا المطلب عند الحديث عن التحليل الوجودي للمعقولات الثانية.

## ج. الملا علي المدرس الزنوزي

ترك لنا الملا علي المدرس الزنوزي رسالةً قيمةً حول الوجود وأقسامه وبالأخص الوجود الرابط والرابطي والنفسي، حيث تضمنت هذه الرسالة أهم آرائه في هذا البحث. وقد حاول الملا علي المدرس في شرحه وتحقيقه للوجود الرابط والرابطي

---

(١) الملا هادي السبزواري، **شرح المنظومة**، الجزء ١، الصفحة ١٦٣.

(٢) المصدر نفسه، الصفحات ١٦٣ - ١٦٩.

(٣) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ١، تعليقة السبزواري، الصفحة ٣٣٦.



أن يُحدد لنا نحو وجودات المعقولات الثانية الفلسفية، وهو ما سوف نبحثه لاحقًا.

لكن ما يهمنا في هذه العجالة هو أنهُ ميّز تمييزًا دقيقًا لأقسام قيام المعنى في الموضوع أو الصفة في الموصوف، وبيّن متى يصح الحمل ومتى لا يصح، ليخلص إلى نتيجة أنّ كلّ ما ينتزع من المفاهيم الأولى هي معقولات ثانية فلسفية، فهي مفاهيم انتزاعية، وعلى هذا الأساس لا يمكن اعتبار مفهوم الوجود معقولًا ثانيًا فلسفيًا: «بل المعقول الثاني هو الوجود بمعنى الموجودية بمعنى كون الشيء موجودًا، وكذا العلم لا يكون معقولًا ثانيًا وكذا القدر بل العالمية والقادرية»[1].

لم يكتف الملا علي المدرس بهذا المقدار وإنما قسّم المعاني والأمور الاعتبارية الشاملة للمعقولات الثانية إلى مفاهيم ثبوتية وأخرى عدمية، والثبوتية إلى إضافات وغير إضافات، وذكر خصائص كل قسمٍ من هذه المفاهيم[2].

## د. المعقولات الثانية عند العلامة الطباطبائي

إذا تتبعنا أهم كتب العلامة الطباطبائي كـ**أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، **بداية الحكمة**، **نهاية الحكمة**، **الرسائل السبع**، فسوف نجد أنّه لم يُفرد بحثًا خاصًا ومستقلًا بالمعقولات الثانية، وإنما طرح هذا البحث في طيات المباحث الأخرى وتعرض له في مناسبات تقتضيها تلك الأبحاث.

طبعًا هذا لا يعني أنّ العلامة لم يهتم بهذا المبحث، بل على العكس تمامًا فقد جهد في تبيين كيفية إدراك المفاهيم الانتزاعية أو المعقولات الثانية بطريقة جديدة واضحة لا يعتريها الالتباس الذي وقع فيه المتأخرون، وحاول التوفيق بين ما ينتجه الذهن من معرفة في نفس الوقت الذي لا نبعد فيه عن الواقع.

وإذا ما طالعنا كتابه **أسس الفلسفة والمذهب الواقعي** فإنّنا سنجد أنّه قد بيّن بآلية «إرجاع العلم الحصولي إلى العلم الحضوري» كيفية ظهور الكثرة في الإدراكات، وأيضًا أوضح ببيانٍ منفرد حول تقسيمات الوجود واستطاع أن يبيّن كيف أنّ الذهن يبدّل المعنى الحرفي للوجود الرابط إلى معنى اسمي ويصنع منه في

---

(١) الملا علي المدرس، **رسالة في الوجود الرابطي**، الصفحة ٤٩.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٤٨.




الذهن قضية تتألف من موضوع ومحمول[١].

## ٢. تعريف المعقولات الثانية وخصائصها

تقدم أنّ الحكماء ذهبوا إلى أنّ امتياز الذهن البشري عن الذهن الحيواني تتجلى في قدرة الإنسان على صياغة الكلّيات وعرّفوا الإنسان بأنّه حيوان ناطق وقصدوا بالنطق قدرته على إدراك الكليات. ولو أمعنا النظر في تعاملنا مع كتاب الحياة الكبير لوجدنا أنّ النزر اليسير من الألفاظ التي نستعملها هي ألفاظ تدل على موجودات شخصية وأنّ القسم الأكبر منها يدل على معانٍ كلية حتى المعاني والحروف التي نستعملها.

من جهة أخرى إذا راجعنا أذهاننا فإنا سنعثر على نمطين مختلفين من هذه المفاهيم الكلية يختلف أحدهما عن الآخر، فلدينا تصوّر عن الإنسان والحيوان والنبات وعن اللذة والخوف والألم وآلاف التصوّرات الأخرى والتي تشترك في أنّ كل واحد منها يمثل موجودًا خاصًا في عالم النفس أو في عالم الواقع. ومقابل هذا النمط هناك النمط الآخر نظير: الوجوب، العدم، الإمكان، الامتناع، الحدوث، القِدم، العلة والمعلولية. حيث لا تمثل هذه التصوّرات موجودًا خاصًا، في الوقت الذي نجد أنّ كل واحد أو كل اثنين من هذه التصوّرات يقبل الحمل على جميع الموجودات، بالرغم من أنّ هذه التصوّرات ليست صورًا مباشرةً للأشياء الخارجية[٢].

فكلا النوعين من التصوّرات يصح حمله على الأشياء الخارجية والمشترك الوحيد بينهما صحة الحمل (حتى يشمل على ما سنرى المعقولات المنطقية) وإن كانا يفترقان في أمور كثيرة.

لذلك نجد أنّ الحكماء قد فرضوا موضوعًا ومحمولًا وعبّروا عن المحمول بالعروض وعن الموضوع بالاتصاف، وحيث فرّقوا بين العروض والاتصاف، أصبح

---

(١) راجع: محمد حسين الطباطبائي، **أسس الفلسفة**، الجزء ١، الصفحات ٢١٧ - ٢٢١؛ **أسس الفلسفة**، الجزء ٧، الصفحات ٥٠ - ٦٥؛ **بداية الحكمة**، الصفحة ٣٩.

(٢) مرتضى مطهري، **شرح المنظومة (المختصر)**، الصفحة ١١٧؛ أو مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٥، الصفحة ٢٧١.



صدق المحمول على الموضوع لا يخرج عن هذه الحالات:

١. إمّا أن يكون عروض المحمول على الموضوع واتصاف الموضوع بالمحمول كلاهما في الخارج، فهذه هي المعقولات الأولى.

٢. إمّا أن يكون عروض المحمول على الموضوع واتصاف الموضوع بالمحمول كلاهما في الذهن، فهذه هي المعقولات المنطقية.

٣. أن يكون عروض المحمول على الموضوع في الذهن واتصاف الموضوع بالمحمول في الخارج، وهذه هي المعقولات الفلسفية.

وقد ذكروا خصائص كثيرةً لكل صنف من المعقولات نتعرض لها بالتفصيل.

## تعريف المعقولات الأولى وخصائصها

عندما يبحث ابن سينا في بداية منطق **الشفاء** عن موضوع علم المنطق يُمهّد ببحث حول اعتبارات الماهية، حاصل كلامه أنّ الماهية يمكن أن تلاحظ بثلاثة اعتبارات حين تحمل عليها العوارض الخاصة بها.

١. قد تلاحظ الماهية مجرّدةً عن أي وجود ما عدا ذاتها، وفي هذه المرتبة يُسلب كل شيء خارج عن مفهوم الماهية، وفقط نستطيع حمل لوازم الماهية والتعاريف المنطقية (حمل الذاتيات)، عندها تشكّل الماهية بهذا الاعتبار موضوع القضية.

٢. يمكن أن تلاحظ الماهية من حيث إنّ لها وجودًا ذهنيًا، وعندما تتصف هذه الماهية من حيث أنّ لها وجودًا في الذهن كقضية: الإنسان كلي.

٣. يمكن أن تلاحظ على أساس الوجود الخارجي والجزئيات الموجودة في العالم الخارجي، بهذا اللحاظ تحمل عليها العوارض عندما تكون موضوعًا للقضية من حيث إنّها موجود خارجي كالإنسان عندما يحمل عليه التحرك مثلًا.

تشكّل الماهية برأي ابن سينا بالاعتبار الأول والثاني (من حيث كونها مفاهيم لا أمورًا خارجيةً) موضوع محمولات علم المنطق[1]. أمّا الماهية بالاعتبار الثالث فإنّ

---

(١) ابن سينا، **منطق الشفاء**، الجزء ١، الصفحة ١٥.

محمولاتها تُعرض عليها من حيث إنّها موجود خارجي ومحمولاتها معقولات أولية، بالرغم من أنّه لم يصرّح بذلك لكنّ المعيار الذي قدّمه نستطيع أن نكمله بأنّ هناك قسمًا من المفاهيم لا يحمل على الماهية بالاعتبارات المذكورة وإنّما يحمل على الوجود وهو من أوصافه وعوارضه وهي المعقولات الفلسفية.

لذلك نجد أنّه في زمان ابن سينا كان الحكماء يفرّقون جيدًا بين المفاهيم المنطقية والماهوية وقد وقع الخلط عندهم بين هذين النوعين من المفاهيم، والمفاهيم الفلسفية. وإذا أردنا أن نعطي تعريفًا يميّز المعقولات الأولى[١] عن الثانية نقول: كلّ مفهوم له وجود في أذهاننا يصلح لأن يقع في جواب «ما هو» فهو معقول أولي. لذلك ذكرت لهذا المعقول خصائص كلّها تنطلق من هذا التعريف:

١. أي مفهوم يأتي إلى الذهن مباشرة عن طريق الحواس فهو مسبوق بالصورة الخيالية ثم بالصورة الحسية[٢].

٢. يحمل على المقولات العشر الخارجية، فبعضه يختص بالجوهر وبعضه الآخر بالعرَض وأقسامه.

٣. عندما يُحمل على مقولة لا يمكن حمله على مقولة أخرى لأنّ المقولات تتباين بتمام الذات.

٤. كل معنى يمكن أن يُشار إليه بإشارة حسية أو عقلية ويحمل عليه شيء أو أشياء تبيّن ذلك المعنى فهو معقول أولي[٣].

٥. المعقول الأولي مفهوم ماهَوي لذا لا يُحمل على المصاديق الخارجية

---

(١) يُطلق على المفاهيم الماهوية اصطلاح «المعقولات الأولى» المعقولات باعتبار أنّها كلّيّة والأولى باعتبار أنّها المفاهيم الكلية الأولى التي يدركها الذهن.

(٢) لا يخفى أنّ جميع المفاهيم العقلية مفاهيم غير حسية، وفي ذكر هذا الامتياز بأنّ المعقولات الأولية تأتي إلى الذهن مباشرة عن طرق الحواس (ملاكٌ غير تام)، لأنّ الجواهر ليس لها أفراد جزئية محسوسة وهي لا تأتي عن طريق الحواس الظاهرة. جوادي آملي، **رحيق مختوم، شرح الحكمة المتعالية**، الجزء ٤ الصفحة ٤١٢.

(٣) مرتضى مطهري، **شرح المنظومة (المختصر)**، الصفحة ١١٩، أو مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٥، الصفحة ٢٧٣.




مثلما يحمل مفهوم الوجود وملحقاته؛ وبعبارة أخرى، المعقولات الأولية من أقسام الموجود، أمّا المعقولات الثانية فهي من أحكام الموجود. لذلك فللمفاهيم الماهوية أفراد خارجية محفوفة بالعوارض تقوّم الماهية بينما للمعقولات الثانية الفلسفية مصاديق خارجية.

٦. كل مفهوم لفرده وجود خارجي سواء أكان هذا الوجود مستقلًا أم انضماميًّا أم كان انتزاعيًّا موجودًا بوجود مبدأ انتزاعه كالجهل والعمى[١].

٧. مصاديق الجنس والفصل وسائر الكلّيات الخمس فقط من المفاهيم الماهوية، لذا كان التعريف يتمّ بواسطة هذه المفاهيم، لأنّ التعريف يتم عادة بالذاتيات، وعندما نعرّف المعقول الأول بذاتياته ينبغي أن تكون المفاهيم المستعملة في التعريف مفاهيم ماهوية أيضًا.

٨. اصطلاح «الوجود الذهني» مختص بهذه المعقولات. يقول الطباطبائي: «المعروف من مذهب الحكماء أنّ لهذه الماهيات الموجودة في الخارج المترتبة عليها آثارها، وجودًا آخر لا يترتب عليها فيها آثارها الخارجية بعينها وإن ترتبت آثار أخرى غير آثارها الخارجية، وهذا النحو من الوجود هو ما نسميه بالوجود الذهني وهو علمنا بماهيات الأشياء»[٢].

من هذه الخصائص يتبيّن أنّ المعقولات الأولية تفتقر إلى جانب فلسفي عام لأنّها تجعل تصوّر الأنواع والأجناس كلًا منها تصوّرًا مستقلًا يباين بعضُهُ بعضًا[٣].

## تعريف المعقولات الثانية وتمايزها عن المعقولات الأولى

إذا أردنا أن نعرّف المعقولات الثانية بحيث يستوعب التعريف المعقول المنطقي والفلسفي نستطيع أن نقول «إنها المفاهيم التي تشكّل المعقولات الأولى منشأ انتزاعها». بمعنى أنّه ليس هناك صور أخرى إدراكية لها مدخلية أو تشكّل واسطة

---

(١) جوادي آملي، **رحيق مختوم، شرح الحكمة المتعالية**، الجزء ٤، الصفحة ٤٢١.

(٢) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، الصفحة ٣٤.

(٣) مرتضى مطهري، **شرح المنظومة (المختصر)**، الصفحة ١٢٣.



في خلق هذه المفاهيم غير المعقولات الأولى، ومن هنا جاءت تسميتها بالثانية. وإذا أردنا وجهِ اشتراك بين كلا المعقولين نقول إنّ المعقول الثاني ما كان عروضه على الموضوع ذهنيًا بغضّ النظر إذا كان الاتصاف خارجيًا أو ذهنيًا.

أمّا خصائص المعقول الثاني فقد ذكرت كالتالي:

١. مفاهيم لا تأتي للذهن من خلال الحواس، لذا فهي لا ترتبط بالخارج بشكل مباشر وإن كان لها نوع ارتباط فهو تبعًا للمعقولات الأولى، وبعبارة أخرى ليست صورًا للأشياء العينية، لذلك لا يتعرّف عليها الذهن من خلال الحواس.

٢. هذه المفاهيم لا تقع في جواب «ما هو»، فهي لا تدخل تحت المقولات ولا تختص بفئة معينة وتصدق في آن واحد على جميع المقولات أو على عدد منها.

٣. ليست مناطًا لتعيين الأشياء المختلفة فهي ذات جانب عام لا تختص بنوع أو جنس أو مقولة خاصة.

٤. هي مفاهيم فاقدة للوجود العيني بخلاف المعقولات الأولى الواجدة له[1].

## ملاك التمايز بين المعقولات المنطقية والمعقولات الفلسفية

### أ. تعريف المعقول المنطقي وخصائصه

من الواضح أنّ تعريف المفاهيم المنطقية أسهل من تعريف المفاهيم الفلسفية وخصوصًا عندما نرى أنّه قد جرى الخلط بين المعقول الأول وبين المعقول الفلسفي في تعيين ملاك التمايز بينهما، كما حدث حول مفهوم «الإمكان» هل هو حقيقي أم اعتباري؟ وأيضًا لأنّ المفاهيم المنطقية مفاهيم ذهنية صرفة ليس لها ارتباط سوى بعالم الذهن فهي معقولات ذهنية محضة لا تصدق على الأشياء الخارجية ومصداقها فقط في الذهن، فهي معانٍ يكون الذهن هو ظرف وجودها وتحققها وظرف ما يتعلق بها، وفي ذلك يقول الشهيد مطهري:

«المقصود من المعقولات الثانية المنطقية أنّ المعقولات الأولية بعد أن ترد

---

(١) جوادي آملي، **رحيق مختوم، شرح الحكمة المتعالية**، الجزء ٤، الصفحة ٤٢٢.



إلى الذهن وتصبح موجودة بالوجود الذهني تصير من حيث أنّها في الذهن ذات معان ومفاهيم وصفات كالكلّية، الجزئية، النوعية، الجنسية، الفصلية، العرضية العامة، العرضية الخاصة، والقضية والموضوعية والمحمولية [...] وسائر مفاهيم المنطق»[1].

لذلك كانت هذه المعقولات تشكّل موضوع علم المنطق: «والعلم المنطقي كما علمت فقد كان موضوعه المعاني المعقولة الثانية التي تستند إلى معاني المعقولات الأولى من جهة ما يتوصل بها من معلوم إلى مجهول»[2].

ويصرّح ابن سينا في **التعليقات** بأنّ موضوع علم المنطق هو المعقولات الثانية المستندة إلى المعقولات الأولى[3]. ويفسّر الإسناد بمعنى أنّ المعقولات الأولى كالجسم والحيوان وما أشبههما يشكّلان موضوع هذه المعقولات بما لهما من وجود في الذهن.

وإذا أردنا أن نعدد خصائص المعقول الثاني فهي:

١. المفاهيم التى عروضها واتصافها في الذهن وبعبارة أخرى كل مفهوم وجوده النفسي ووجوده الرابطي ذهني فهو معقول منطقي.

٢. تقع هذه المفاهيم أوصافًا للمعقولات الأولى وقد تقع أوصافًا أيضًا للمفاهيم الفلسفية والمنطقية نفسها ما دام أنّها أمور لا توجد إلّا في الذهن وتستند بصورة ما إلى المعقولات الأولى.

٣. المفاهيم المنطقية تحصل للذهن كما المفاهيم الفلسفية نتيجة المقايسة، لكنها تفرق عن الفلسفية أنّ المقايسة تتم بين المفاهيم وليس بين الموجودات الخارجية.

٤. المفاهيم المنطقية كما المفاهيم الفلسفية لا يعني تعددها وتكثرها تعدد

---

(١) مرتضى مطهري، **دروس فلسفية في شرح المنظومة**، الجزء ٢، الصفحة ١٨، أو مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٩، الصفحة ٣٧٨.

(٢) ابن سينا، **إلهيات الشفاء**، الصفحة ١٩.

(٣) ابن سينا، **التعليقات**، الصفحة ١٦٧.



وتكثر مصاديقها، فتعددها تابع لتعدد جهات المقايسة الذهنية.

## ب. تعريف المعقول الفلسفي وخصائصه

قد لا نستطيع أن نقدم تعريفًا جامعًا ومانعًا للمعقولات الفلسفية، وترجع صعوبة ذلك في تنوع هذه المفاهيم ونحو وجودها المحير من جهة ومن جهة أخرى الاختلاف في طريقة حصول هذه المفاهيم لدى الذهن وثالثًا إذا أخذنا بنظر الاعتبار أنّ بعض الحكماء يعتبرون المقولات النسبية معقولات فلسفية وكذلك «مفهوم الوجود» هو عند بعضهم معقول ثانٍ فلسفي.

لكن إذا كان لا بدّ من تعريف فهي المفاهيم الكلّية التي وجودها المحمولي»عروضها» في الذهن ووجودها الرابطي «اتّصافها» في الخارج، وعلى هذا التعريف أجمع الكثير من الحكماء المتأخّرين[1].

## ج. التمايز بين المعقول المنطقي والمعقول الفلسفي

وأهمّ قضية ممكن أن تناقش في حقيقة المعقولات الفلسفية هي كيفية وجودها (الوجود الرابطي) في الخارج، وكنا قد قلنا فيما سبق أنّ صدر المتألهين بابتكاره مفهومي العروض والاتصاف واعتباره مفهومي العروض والاتصاف، واعتباره أنّ ظرف اتصاف المعقولات الفلسفية هو الخارج، يكون بذلك قد أعطى ملاكًا نستطيع أن نميز به بوضوح بين المعقول المنطقي والفلسفي: «والحق أنّ الاتصاف نسبة بين الشيئين المتغايرين في ظرف الاتصاف»[2].

وهذا ما أكّد عليه الطباطبائي بقوله إنّ الاتصاف هو نسبة ورابطة بين الموضوع والمحمول وإذا ما كان ظرف هذه النسبة هو الخارج فإنّ المعقول حينئذٍ سيكون

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ١ الصفحة ٣٣٣؛ آقا على مدرس زنوزي، **رسالة في الوجود الرابطي**، الصفحة ٦٤؛ محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، المرحلة الرابعة، الفصل الأول، الصفحة ٤٦؛ جوادي آملي، **نظرية المعرفة في القرآن**، الصفحة ٥٤؛ المصباح اليزدي، **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، الجزء ١، الصفحة ١٨٧.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ١، الصفحة ٣٣٧.



معقولًا ثانيًا فلسفيًا. ورغم أنّ هذا الملاك كافٍ في تمييز الفلسفي عن المنطقي إلّا أنّهم ذكروا خصائص للمعقول الفلسفي تستطيع أن تؤكّد هذا التمايز:

١. ليست موجودة في العالم الخارجي كأجزاء منه، بمعنى أن ليس وجودها من سنخ المعقولات الأولى (الماهيات).

٢. تصدق على الأشياء الخارجية بمقولاتها المختلفة في آنٍ واحدٍ أو على بعضها، فهي لا تختص بمقولة معيّنة بمعنى أنّها إذا صدقت عليها لا تصدق على الأخرى[1].

٣. من أهم خصوصيات المعقول الفلسفي أنّه برغم فقدانه للفرد الخارجي إلّا أنّ الأشياء الخارجية والذهنية والمعقولات الأولى أعمّ ما إذا كانت في الخارج أو في الذهن تتصف به، كمفهوم الإمكان الذي تتصف به ماهية الإنسان في موطن الذهن وفي الخارج[2].

٤. لا تدلّ الوحدة والتعدد في المفاهيم الفلسفية على الوحدة والتعدد في المصاديق الخارجية، فمن الممكن أن نلاحظ موجودًا خارجيًّا من جهات وحيثيات متعددة وننتزع منه مفاهيم متعددة، ثم نحملها عليه. والسرّ في ذلك يكمن في أنّ وحدة المفاهيم الفلسفية وتكثرها تابع لوحدة جهة المقايسة الذهنية وتعددها، بخلاف المفاهيم الماهوية حيث أنّ وحدتها وتعددها تابع للأفراد العينية وليس للجهات الذهنية.

٥. ينتزع الذهن هذه المعقولات من خلال مقايسة المصاديق الخارجية مع بعضها. فمثلًا لا يمكن للذهن أن ينتزع (المعلولية) بين النار والإحراق من دون استحضار كلا المفهومين وإجراء مقارنة بينهما، وليس بصرف المقايسة يتم الانتزاع بل لا بدّ أن نأخذ بالاعتبار جهة الاحتياج في المثال المتقدم.

٦. تحمل المفاهيم الفلسفية على الوجود وأحكامه وعلى الماهية بواسطة

---

(١) مرتضى مطهري، **دروس فلسفية في شرح المنظومة**، الجزء ٢، أو مرتضى مطهري، **مجموعة آثار**، الجزء ٩، الصفحة ٣٦٤.

(٢) جوادي آملي، **رحيق مختوم، شرح الحكمة المتعالية**، الجزء ٤، الصفحة ٤١٢.




الوجود، لذلك كان من الممكن حمل هذه المفاهيم على ذات الباري تعالى لأنّه ليس له ماهية. طبعًا المفاهيم المنطقية لا تحمل على واجب الوجود.

٧. لا تنتزع المعقولات الثانية المنطقية بخلاف الفلسفية من الأشياء الخارجية ولا تصدق أبدًا عليها، هي تنتزع من أمور ذهنية وتحمل عليها، من هنا كانت المعقولات المنطقية محمولات وعوارض للأمور الذهنية بشرط ذهنيتها، بمعنى أنّ الوجود الذهني لهذه الأمور دخيلٌ في انتزاعها وصدقها.

٨. المعقولات الثانية المنطقية هي موضوعات لا يُبحث عنها إلّا في علم المنطق[١].

٩. من الممكن حمل المفاهيم الفلسفية المتقابلة على شيء واحد بلحاظ الحيثيات المختلفة. فالإنسان هو معلول للباري تعالى ومع ذلك فهو علة لأفعاله الإرادية.

١٠. هي أشياء توجد في الخارج بنحو سلسلة من الصفات من دون أن تكون نفسها مقابلة للأشياء، بمعنى أنّها من العوارض التحليلية لا من الأعراض المقولية، حيث تنتزع من حق ذات الموضوع، لذا يُعبّر عنها بأنّها خارجة المحمول لا المحمول بالضميمة، والعرض التحليلي موجود بوجود منشأ انتزاعه فلا يحتاج إلى وجود مستقل عن وجود موضوعه كما سيأتي توضيح ذلك.

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٤١٣.



# الفصل الرابع

# التحليل الوجودي للمعقولات الثانية

## ١. الاعتبار في المفاهيم

### أهمية التفريق بين الحقائق والاعتباريات

تبرز أهمية التمييز بين الإدراكات الحقيقية والإدراكات الاعتبارية لإثبات أنّ المعقولات الثانية هي مفاهيم حقيقية باعتبار، وكذلك اعتبارية باعتبار آخر، واعتباريتها لا ينتقص من كونها إدراكات واقعية.

كنا قد تناولنا في الفصل الأول من هذه الدراسة الاعتبار في المفاهيم عند شيخ الإشراق، لكنّ البحث هناك لم يستوفِ معاني الاعتبار المختلفة ولم نتعرض للملاك الذي يميز بين الإدراكات الحقيقية والاعتبارية، وفي مقدمة هذا الفصل سنتعرض لهذا الموضوع لما يملك من أهمية كبيرة.

ينبغي أن نشير بداية إلى أنّ هذا البحث شأن المباحث الأخرى في علم المعرفة لم يشكّل بابًا مستقلًا عند أعلام الفلسفة الإسلامية لذلك لم يتعرضوا له رغم الجهود الكبيرة التي بذلوها للوصول إلى الحقائق، ولعل السيد الطباطبائي هو أول من تعرّض لهذا البحث في كتابه أسس **الفلسفة والمذهب الواقعي**[١] وكذلك في رسالة مستقلة خصصها لتحليل مسألة الاعتباريات، وفي ذلك يقول:

«وإنّا لا ننسى مساعي السلف من عظماء معلمينا قدماء الأقدمين وجهدهم في جنب الحقائق، فقد بلغوا ما بلغوا، واهتدوا وهدوا السبيل، شكر اللّه

---

(١) محمد حسين الطباطبائي، **أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، الجزء ٢ الصفحة ١٨٣.



مساعيهم الجميلة، لكنّا لم نرث منهم كلامًا خاصًا بهذا الباب، فرأينا وضع ما يهم وضعه من الكلام الخاص به»[1].

وقد وافق الشهيد مطهري أستاذه على أهمية هذا البحث وابتكاريته حيث يقول في تعليقته على المقالة السادسة من كتاب **أسس الفلسفة**: «أمّا المقالة السادسة فهي تتناول موضوعًا فلسفيا جديدًا لم يسبق إليه، وحسب ما وصل إليه علمنا فإنّ هذا الموضوع يطرح للدراسة لأول مرة في هذه السلسلة من المقالات. وهو الموضوع المتعلق بالتميز والتفكيك بين الإدراكات الحقيقية والإدراكات الاعتبارية»[2].

إذًا إنّ تخصيص السيد الطباطبائي مقالة كاملة من مقالاته، وأيضًا رسالة مستقلة يتناول فيها بالبحث والتحليل مسألة الاعتبارات، وشهادة الأستاذ مطهري، تدلل كلّها على أهمية هذا البحث وتأثيره على المعرفة من وجوه عديدة أهمها:

**أولًا:** إنّ وعي الفرق بين الإدراكات الحقيقية والاعتبارية والتفكيك بينهما يمنع من الوقوع في خطأ منهجي عندما تُعمّم الأساليب العقلية الجارية في الحقائق على الاعتباريات أو العكس لتعطي نتائج خاطئة:

«وعدم هذا التمييز هو الذي أورد كثيرًا من العلماء في المهالك فقاس بعضهم الاعتباريات على الحقائق، واستعملوا الأسلوب العقلي الخاص بالحقائق في الاعتباريات، وبعضهم الآخر سلك بعكس هذا فأخذ نتيجة دراسته في مواد الاعتبارات وعممها لتشمل الحقائق»[3].

**ثانيًا:** تبرز أهمية هذا البحث في إغناء البحث المعرفي من خلال التدقيق في طبيعة المفاهيم، وكيفية نشأتها وفي كيفية استعمالاتها ومجالات الاستفادة الصحيحة منها.

**ثالثًا:** أهمية هذا التفكيك تبرز في حماية المباحث الفلسفية والتي موضوعها الحقائق من تغلغل المباحث الاعتبارية، لذا نجد أن العلامة الطباطبائي امتنع دائمًا

---

(١) محمد حسين الطباطبائي، **رسائل سبعة**، الصفحة ١٢٣.

(٢) محمد حسين الطباطبائي، **أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، الجزء ٢، الصفحة ٦.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٧٦.



عن استخدام المقدمات المتداولة في مجال المواضعات الاجتماعية وأمثالها، في تشكيل البراهين العقلية[1].

رابعًا: تفسير كيفية تشكيل الكثير من المفاهيم الاعتبارية العملية كاللغة والكلام والرئاسة والقواعد الاجتماعية المختلفة.

خامسًا وأخيرًا: كان من نتائج هذا البحث إعادة النظر في بعض المباحث العقلية ومنها مبحث العلة وتقسيماتها إلى الفاعل بالقصد والاختيار والفاعل بالجبر حيث لم يرتضِ العلامة هذا التقسيم[2].

## معاني الحقيقة والاعتبار في المفاهيم

عادةً ما يُوصف الاعتباري مقابل الحقيقي وللاصطلاحين استعمالات مختلفة في الفلسفة الإسلامية وإن كان استعمال وصف الاعتباري له معانٍ مختلفة إلى حد نستطيع معه القول إنّ معانيه المستعمل فيها هي من قبيل اشتراك اللفظ. وإذا استقرأنا الإطلاقات ومواضع الاستعمال سنجد أنّ هناك أربعة استعمالات:

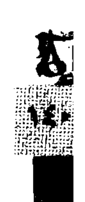
١. الحقيقي يعني المفهوم الذي هو منشأ للآثار الخارجية بالذات ويُسمى الأصيل، مقابل الاعتباري وهو المعنى المتداول في مبحث أصالة الوجود والماهية؛ فعندما يُقال إنّ الوجود هو الأصيل، يعني أنّه هو منشأ الأثر وهو المتحقق في الخارج بالأصالة، وعندما يُقال إنّ الماهية اعتبارية يقصد أنّها ليست بمنشأ للأثر في الخارج وهي متحققة بالعرَض لا بالأصالة.

طبعًا ينبغي الإشارة هنا إلى أنّ شيخ الإشراق عندما يدّعي أنّ مفهوم الوجود هو مفهوم اعتباري لا يقصد أنّه اعتباري بهذا المعنى أي إنّه ليس بمنشأ للآثار.

٢. الحقيقي يعني الماهية التي لها وجود منحاز ومستقل في نفسه عن غيره في الخارج كالجواهر، مقابل الاعتباري الذي ليس له وجود مستقل ومنحاز كمقولة

---

(١) محمد حسين الطباطبائي، **رسالة التشيع في العالم المعاصر**، الصفحة ٤٣٧.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٤٣٧.



الإضافة الموجودة بوجود طرفيها[1].

٢. الحقيقي هو الشيء الذي يضطر العقل النظري إلى الإذعان بتحققه كمالكية الإنسان لنفسه ولقواه، فالحقيقي هنا هو الإدراك الذي يحكي بطريقة ما عن الواقع أو عن نفس الأمر[2]. والاعتبار الذي يقابله هنا هو المفهوم الذي يُستعار من هذه المفاهيم الحقيقية أو نفس الأمرية لأجل التوسل بها إلى الحصول على أهداف حيوية وعملية.

يرى العلامة الطباطبائي هنا أنّ المعنى الاعتباري عبارة عن معنى تصوّري أو تصديقي ليس له تحقق إلّا في ظرف العمل بمعنى استعارة مفاهيم حقيقية نفس الأمرية للقيام بأعمال وحركات مختلفة للوصول إلى غايات مطلوبة وحياتية كاعتبار الرياسة لرئيس القوم[3].

هذا يعني أنّ بين الإدراكات بهذا المعنى والإدراكات الحقيقية نسبةً في الذهن، فمنشأ هذه الإدراكات هو مشاركة المعاني الحقيقية لها، والمشاركة هنا تعني نوعًا من الاتحاد؛ فالمعاني الاعتبارية هي نفسها المعاني الحقيقية بعد أن تتصرف بها قوة الوهم عند النفس فتستعير حد المعنى الحقيقي وما يلحقه من حكم وتعطيه لشيء آخر تفرضه مصداقًا في ظرف التوهم، وهو معنى الاعتبار، لتترتب عليها بعد ذلك آثار حقيقية هي الأفعال الإرادية الموصلة إلى الكمال. فإذًا هي اعتبارات تتوسط بين حقيقتين[4]. وهي حقيقة بالنسبة إلى مصداقها في ظرف التوهم[5]. وهذه المفاهيم الحقيقية تصلح دائمًا أن تقع موضوعًا في الهلّيّة البسيطة

---

(١) محمد گيلاني، **مقاله علم، دومين يادنامه علامه طباطبائى**، الصفحة ١٠٣.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٠٢.

(٣) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، الصفحات ٢٥٦ - ٢٥٩.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٥٩.

(٥) محمد حسين الطباطبائي، **رسائل سبعة**، الصفحة ١٢٩؛ تُسمى هذه الاعتبارات بالعملية ويرجع بناؤها إلى أنّ العقلاء الذين تجمعهم الفطرة على السعي نحو كل نفع وخير يقتضيه الطبع الإنساني وتفادي كل شر وضرر، فإنّما يفعلون ذلك عن فكر وعلم، فهم يحددون بعقلهم العملي ما يلزم فعله وتركه لكونه ضرورة في حياتهم ثم يتبانون عليه فيما بينهم ليأخذ صفة العمومية الاجتماعية. فإذًا ما يتبانون عليه هو حجة بهذا المعنى، أي معنى الضرورة الملزمة في مقام العمل. الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء ٢، الصفحات ١١٦ - ١١٨.



ولا فرق بين أن يكون الموضوع من الذوات أو من الأوصاف[1].

وهذه الاعتبارات هي المعروفة بالاعتباريات المحضة أو «اعتباريات المعنى الأخص» وهي بهذا المعنى في الفلسفة من إبداعات وابتكارات العلامة الطباطبائي وقد ذكر لها خصائص.

٤. الإطلاق الرابع للحقيقي والاعتباري: المفاهيم الحقيقية هي المفاهيم التي لها ما بازاء ما في الخارج، وما هو في الذهن تصوير عن الواقع الموجود في الخارج. هذه المفاهيم لها آثار خارجية إذا وُجدت في الخارج ولها آثارها المختلفة والخاصة لها في الذهن وهي مفاهيم ماهوية كالإنسان والحرارة والطول، ومن خصوصياتها أنّها تتساوى بالنسبة إلى الوجود والعدم، لذلك يُحمل عليها مفهوم الوجود فيقال: «الإنسان موجود»:

«ينقسم العلم الحصولي إلى حقيقي واعتباري: والحقيقي هو المفهوم الذي يوجد تارة في الخارج فيترتب عليه آثاره، وتارة في الذهن فلا يترتب عليه آثاره الخارجية كمفهوم الإنسان، ولازم ذلك أن تتساوى نسبة الوجود والعدم وهذه هي الماهية المقولة على الشيء في جواب ما هو»[2].

الاعتباري - مقابل هذا النوع من الحقيقي - هي المفاهيم التي ليس لها ما بازاء ما في الخارج، فلا ترد إلى الذهن من الخارج، فهي لا تنتزع منه وإنّما ترد إليه نتيجة سلسلة من المعاني والمفاهيم الأخرى الموجودة في الخارج وتحمل عليها، فمنها ما حيثية مصداقها أنّه في الخارج تترتب عليه آثاره فلا يدخل الذهن الذي حيثيته حيثية عدم ترتب الآثار الخارجية، بمعنى أنّ لهذه المفاهيم فقط آثار خارجية مثل مفهوم الوجود وصفاته الحقيقية من قبيل الوحدة والوجوب وغيرهما وهي المعروفة بالمعقولات الثانية الفلسفية. ومنها ما حيثية مصداقها أنّها في الذهن كمفهوم الكلي والجنس والفصل، فلا توجد في الخارج وهي المعروفة بالمعقولات الثانية المنطقية.

ويبدو أنّ هذا الاصطلاح للاعتبار هو الشائع في كتب شيخ الإشراق في

---

(١) أحمد بهشتي، «مواد ثلاث امور واقعى يا اعتبارى»، الصفحة ٤٨.

(٢) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، الصفحة ٢٥٦.



«اعتباراته العقلية» حين يسمّي جميع المعقولات الثانية وحتى مفهوم الوجود بالاعتبارية كما تقدم ذكره.

إذًا يتلخّص ممّا تقدّم:

١. إنّ الإدراكات الاعتبارية بالمعنى الأول والثاني والرابع كلها تندرج بأحد المعاني تحت عنوان «الإدراكات الحقيقية»، وبناء عليه عندما يقال إنّ المعقولات الثانية مفاهيم اعتبارية لا يُقصد من ذلك أنّها إدراكات غير حقيقية.

٢. هناك معنيان للإدراكات الاعتبارية، معنى عام يشمل بعض الإدراكات الحقيقية ومعنى خاص «اعتباريات المعنى الأخص» وبينهما عموم وخصوص مطلق.

٣. يطلق في بعض الأحيان على اعتباريات المعنى الرابع الاعتباريات بالمعنى الأعم.

## خصائص الإدراكات الحقيقية وامتيازها عن الإدراكات الاعتبارية

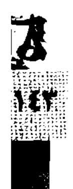
بعد ملاحظة حقيقة كلّ من الإدراكات الحقيقية ومقايستها مع الإدراكات الاعتبارية يمكننا أن نستخلص الفروقات التالية:

١. الإدراكات الحقيقية لها قيمة منطقية[1] ويمكن إقامة البرهان عليها، أمّا الإدراكات الاعتبارية فليس لها هذه القيمة، لأنّ من شروط البرهان أن تكون مقدماته ضرورية وكلّية ودائمة وهي لا تتحقق إلّا في القضايا الحقيقية التي لها مطابق في نفس الأمر والواقع، وهذا غير متوفر في «اعتباريات المعنى الأخص» التي لا تتعدّى حدّ الدعوى، لذلك كانت الاعتباريات تتبدل بتبدل الدواعي والإحساسات وبالتالي لا يمكن الاستفادة منها في مقدمات البراهين الفلسفية أو العلمية، فهي من جهة ليس لها مطابق في نفس الأمر ومن جهة أُخرى فإنّ القياسات التي تتألف منها هي من المشهورات والمسلّمات.

٢. الإدراكات الحقيقية لها شأن الحكاية عن الخارج - أعم من الواقع ونفس الأمر – ولا يوجب حصولها للنفس تحقق إرادة ولا صدور فعل، بينما الاعتبارية تتوسط بين النفس وبين المادة الخارجية والفعل المتعلق بها، وليس لها شأن

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٥٩.




الحكاية عن الخارج، إذًا لا مطابق لها في الخارج بل مطابقها موجود في ظرف التوهم[١].

٣. الإدراكات الاعتبارية نسبية ومؤقتة وغير ضرورية في حين أنّ الإدراكات الحقيقية مطلقة ودائمة وضرورية[٢].

٤. لا يوجد بين الاعتباريات والحقائق رابطة توليدية، فهي ليست متولدة من الإدراكات والعلوم الحقيقية، لذلك لا يمكن إثبات أو نفي الاعتباريات بالبرهان.

٥. ترجع الاعتباريات إلى الواقعيات بأحد المعاني، وذلك لأنّ أي حد نعطيه لمصداق اعتباري معين فإنّ له مصداقًا آخر واقعيًّا قد أخذ منه.

٦. إنّ للاعتباريات آثارًا واقعية وإن لم تكن هي واقعية.

٧. مثلما يصوغ الذهن معاني حقيقية من معانٍ أخرى نتيجة التحليل والتركيب، قد يصوغ معنى وهميًّا - اعتباريًّا - من معانٍ وهمية أخرى[٣].

إذًا يتلخّص ممّا تقدّم:

١. عندما يطلق اصطلاح «الإدراكات الحقيقية» فإنّه يقصد منها جميع أنواع الإدراك باستثناء الإدراكات الاعتبارية المحضة التي ليس لها تحقق إلّا في ظرف العمل - وبناءً عليه عندما يقال إنّ المعقولات الثانية مفاهيم اعتبارية فإنّه لا يُقصد من ذلك أنّها إدراكات غير حقيقية.

٢. استُعملت الإدراكات الاعتبارية بمعنيين، معنى عام يشمل بعض الإدراكات الحقيقية ومعنى خاص وهي «اعتباريات المعنى الأخص» وبينهما عموم وخصوص مطلق.

٣. ينقسم العلم الحصولي برأي العلامة الطباطبائي إلى قسمين: قسم حقيقي وآخر اعتباري، وينحصر العلم الحقيقي بالمفاهيم الماهوية «فإنّ المفاهيم الفلسفية

---

(١) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء ٢، الصفحتان ١١٤ - ١١٥.

(٢) محمد حسين الطباطبائي، **أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، الجزء ٢، الصفحة ١٧٥.

(٣) المصدر نفسه، الجزء ٣، المقالة السادسة.



هي مفاهيم غير حقيقية واعتبارية» وبناءً على ذلك فإنّ العلم الحصولي لا يشمل المفاهيم الفلسفية[1].

## ٢. المفاهيم الثبوتية نفس الأمرية

طُرحت قضية «نفس الأمر» في علم الوجود وعلم المعرفة على السوية، باعتبار أنّ الأول يبحث عن الوجود بما هو موجود ليشمل بحثه كل مراتب الوجود ومنه المرتبة الوجودية لنفس الأمر. أمّا فيما يخص علم المعرفة، فإنّ الإنسان الذي يؤمن بالواقعية ويبحث عن الحقيقة لا بُدّ له من تعيين الملاك الذي يميز به الحقيقة عن الخطأ والصدق عن الكذب، وإذا ما أدركنا أنّ معظم المفاهيم التي تشكّل أساس الفكر البشري تتكون من المفاهيم الفلسفية، يصبح البحث في تعريف نفس الأمر وتبيينه أمرًا ملحًّا على أنّنا سنكتفي هنا في تعريف نفس الأمر وتبيين مصداقه، وسنرى كيفية إطلاق الأمور النفس أمرية على المفاهيم الاعتبارية على أنّنا سوف نتعرّض لاحقًا في مباحث هذه الدراسة إلى مشروعية هذه المفاهيم وكيفية انطباقها على الواقع ونفس الأمر.

## مفهوم نفس الأمر وتعريفاته

أوّل من طرح «نفس الأمر» هو الخواجة نصير الدين الطوسي عندما أراد إثبات العقل المفارق عن طريق مناط الصدق في القضايا الحقيقية، حيث يعتبر أنّ الصدق في القضايا الحقيقية يستوجب وجود ظرف يشمل جميع الحقائق المطابقة:

«فإذًا، ثبت وجود موجود قائم بنفسه في الخارج غير ذي وضع مشتمل بالفعل على جميع المعقولات التي لا يمكن أن تخرج إلى الفعل بحيث يستحيل عليه وعليها التغيير والاستحالة والتجدد والزوال ويكون هو وهي بهذه الصفات أزلًا وأبدًا»[2].

---

(١) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، الصفحات ٣٤، ٧٤، ٢٣٧.

(٢) نصير الدين الطوسي، **تلخيص المحصل**، الصفحة ٨؛ **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، الصفحة ٧٠.

وفي **شرح التجريد** يعرّف نفس الأمر كالتالي:

«والمراد بنفس الأمر ما يُفهم من قولنا هذا الأمر كذا في نفسه أو ليس كذا في حد ذاته بالنظر إليه، مع قطع النظر عن إدراك المدرك وإخبار المخبر، على أنّ المراد بالأمر الشأن والشيء وبالنفس الذات»[١].

إذًا فنفس الأمر هو مرتبة ذات الأشياء بمعنى أنّه حد ذات كلّ شي بخصوصه، فإذا قلنا كلّ إنسان حيوان، فإنّ هذا المفهوم الكلي ينطبق على أفراده وذلك في مقابل الأمور الفرضية التي لا تنطبق على أفرادها كأن نقول مثلًا «الإنسان حجر»، فمعنى الشيء في حدّ ذاته بأن لا يكون بفرض فارض ولا اختراع مخترع ولا تقدير مقدر مثل الزوجية للخمسة.

جمع الملا هادي السبزواري المعنيين ببيت واحد:

**بحدّ ذات الشيء نفس الأمر حُدّ    وعالم الأمر وذا عقل يُعدّ**

وفي توضيح ذلك يقول: «المراد بحدّ ذات هنا مقابل فرض الفارض ويشمل مرتبة الماهية والوجودين الخارجي والذهني»[٢].

إلى هنا توضّح أنّ هناك معنيين لنفس الأمر: الأول بمعنى عالم الأمر والعقول المجرّدة والثاني بمعنى نفس ذات الشيء.

وحول حقيقة نفس الأمر لدى صدر المتألهين بيانان، في الأول بعد أن يثبت وجود العقل الفعال بطريقة ابن سينا والخواجة الطوسي، يعتبر أنّه هناك جوهر عقلي تُحفظ فيه كلّ المعقولات وهو الذي عبّر عنه في القرآن تارة باللوح المحفوظ وأخرى بالكتاب المبين المشتمل على كلّ رطب ويابس[٣].

في البيان الثاني يعتقد صدر المتألهين أنّ التصوّر والتصديق إنّما هما نوعان من العلم الانطباعي الحادث في الفطرة الثانية، وهذا العلم ليس له مطابق في

---

(١) علاء الدين علي بن محمد القوشجي، **شرح تجريد الاعتقاد**، الصفحة ٥٦.

(٢) الملا هادي السبزواري، **شرح المنظومة**، قسم الحكمة، الصفحة ٢١٥.

(٣) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ٧، الصفحات ٢٧٤ - ٢٧٦.



المبادئ العالية لأنّ العلم في المبادئ العالية وعلم الحق ليس شيءٌ منهما تصوّر ولا تصديق[1].

لا يتفق المعنى الأول مع مباني الملا صدرا القائمة على أصالة الوجود؛ فالعقل المجرّد يشتمل على جميع الحقائق المجرّدة العينية ولا يشمل صور الأشياء والتي عبّر عنها الخواجة بالمعقولات (قسم الماهيات منها) لذا فإنّ هذا التعريف يتفق أكثر مع أصالة الماهية، ولعل أهم إشكال يرد على هذا التعريف أنّ هذه الصور لا يمكن أن تضمن الصدق في القضايا فهي أصالة بحاجة إلى ما بإزائها حتى تكون صادقة.

يؤدّي بنا البيان الثاني إلى المعنى الثاني لنفس الأمر والذي لا يخلو أيضًا من إشكال، لأنّ تفسير نفس الأمر بحدّ ذات الشيء ليشمل فقط الوجود الذهني والخارجي بغضّ النظر عن فرض مفترض، يبقى هذا المعنى قاصرًا عن تفسير ملاك الصدق في المفاهيم والقضايا التي تحكي الأمور العدمية والتي ليس لها مطابق ذهني أو خارجي، وليس صحيحًا ما ذكره الحكيم السبزواري في **تعليقته** على **الأسفار** من أنّ «النفس الأمرية في كل شيء بحسبه، فواقعية العدم بنحو البطلان»[2]، فالعدم لا حد له ولا ذات ولا نفسية له حتى تكون واقعيته بنحو البطلان.

ولعل الإشكال الأهم هو ما يرد في بحثنا حول تحليل وجود المعقولات الثانية، فهذه المفاهيم ليست موجودة بالوجود الخارجي والذهني وليست مفاهيم عدمية، فلا توجد بالوجود الذهني لأنّها ليست مفاهيم ماهوية ولا بالوجود الخارجي لأنّه ليس لها ما بإزائها، فالسؤال الأصلي: ما هو مدى اعتبار هذه المفاهيم؟

## التوسع في مفهوم نفس الأمر عند العلامة الطباطبائي

قبل أن نتعرض لتعريف العلامة لنفس الأمر نشير إلى أنّه في **تعليقته** على **الأسفار** وكذلك في **بداية الحكمة** ينتقد التفسير القائل إنّ العقل الفعال هو نفس الأمر، حاصل نقد العلامة أنّنا ننقل الكلام إلى هذا العلم الموجود عند العقل الفعال،

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٧٨.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ١، الصفحتان ١٥٠ - ١٥١.




فإمّا أن يكون علمه حصوليًّا وعندئذ سيحتاج بدوره إلى واقع ليطابقه، وإذا كان العلم حضوريًّا فإنّه يلزم محذورين: الأول إنّ العلم الحضوري هو عين المعلوم فلمَ لا يكون عين المعلوم هو نفس الأمر ولا حاجة إلى العقل الفعال، وثانيًا إنّ بعض القضايا موضوعها ومحمولها غير موجودين وهي قضايا صادقة فكيف يمكن أن يكون المعدوم معلومًا بالعلم الحضوري[1].

ذكر العلامة تعريفين الأول معنى أخص من الثاني:

المعنى الأوّل: «إنّ الأمور نفس الأمرية لوازم عقلية للماهيات، متقررة بتقررها»[2].

وفي مكان آخر يقول: «والقضايا المؤلفة منها (المفاهيم الاعتبارية) هي القضايا النفس الأمرية الصادقة التي لا مطابق لها ذهنًا ولا خارجًا»[3].

من الواضح في هذا التعريف أنّ العلامة يعتبر المفاهيم الاعتبارية والمعقولات الثانية أعم من المنطقي والفلسفي «مفاهيم نفس الأمرية»، وطبقًا لهذا فإنّ الماهيات الخارجية أمور خارجية والماهيات الذهنية أمور ذهنية والمعقولات الثانية أمور أو مفاهيم نفس أمرية.

المعنى الثاني الأعم المقصود منه مطابق القضايا الصادقة أعم من القضايا الذهنية والخارجية وما يحكم العقل بصدقه وإن لم يكن له مطابق في الذهن أو الخارج[4]: «فالظرف الذي يفرضه العقل لمطلق الثبوت والتحقق بهذا المعنى الأخير

---

(١) محمد حسين الطباطبائي، **بداية الحكمة**، الصفحة ٢٠.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٥.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) تصبح النسبة بين نفس الأمر والوجود الخارجي عمومًا وخصوصًا مطلقًا، فالأحكام التي تصدق في مرتبة الماهية -الأربعة زوج- هي موضع افتراق نفس الأمر عن الخارج، فهذه القضية صادقة لأنّها مطابقة لنفس الأمر وإن لم يكن لها وجود خارجي. والنسبة بين نفس الأمر والوجود الذهني عموم وخصوص من وجه، فمادة افتراق الذهن عن نفس الأمر هي القضايا الكاذبة كقولنا - الأربعة فرد - فإنّ لهذه القضية وجودًا ذهنيًّا وإن لم يكن لها مطابق في نفس الأمر، ومادة افتراق نفس الأمر عن الوجود الذهني كالقضايا التي ترد في حق الباري تعالى كقولنا «واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات». هذه القضية صادقة في نفس الأمر وإن كان وجودها الذهني مستحيلًا. للمراجعة: غلام =




هو الذي نسميه نفس الأمر، ويسع الصوادق من القضايا الذهنية والخارجية وما يصدّقه العقل ولا مطابق له في ذهن أو خارج»[١].

وفي مكان آخر يقول: «وهذا الثبوت العام الشامل لثبوت الوجود والماهية والمفاهيم الاعتبارية العقلية، هو المسمى بنفس الأمر التي يعتبر صدق القضايا بمطابقتها، فيقال: إنّ كذا، كذا في نفس الأمر»[٢].

نلاحظ أنّ العلامة الطباطبائي يرتكز في تعريفه لنفس الأمر على أنّ الأصالة للوجود الحقيقي الخارجي، ولأنّ الوجود لا يتمظهر في الذهن إلّا في قالب الماهيات فيضطر العقل إلى أن يوسع دائرة الثبوت والوجود إلى عالم الذهن، بمعنى أنّه يضفي على الماهيات الاعتبارية وجودًا ويحمله على الماهيات وفي النتيجة يصبح مفهوم الوجود والثبوت محمولًا على الماهية ولوازمها.

وفي المرحلة الثانية يوسع العقل دائرة الوجود والثبوت ليصبح مطلق الثبوت والتحقيق يعني «نفس الأمر» لأي مفهوم يرتبط بالوجود أو الماهية ويُحمل عليه كمفهوم العدم، القوة، الفعل، وفي الحقيقة عند تحليل العقل للحقائق الخارجية يُحصل ويعتبر مفاهيم جديدة ويعتبر لهذه المفاهيم ثبوتًا وتحققًا، على أي حال فإنّ العلاّمة يوسّع مفهوم نفس الأمر بشكل يتطابق مع القول بأصالة الوجود، وبطريقة يشمل بها القضايا الصادقة والتي محمولاتها معدومة، وثالثًا ليشمل بهذا التوسع مطابَق جميع القضايا سواء تألفت هذه القضايا من المعقولات الثانية أم كانت مختلطة من المعقولات الثانية والمعقولات الأولى، وهذا مخالف لرأي الجمهور الذي كان يعتقد أنّ مفاهيم نفس الأمرية هي المفاهيم العدمية فحسب.

لذلك عندما نقول إنّ المعقولات الثانية هي مفاهيم نفس الأمرية إنّما نقصد هذا التوسع في اصطلاح «نفس الأمر» ولا تعني بتاتًا أنّ هذه المفاهيم عدمية، وأيضًا لا نعني أنّ هذه المفاهيم مفترضة ومخترعة لا يوجد واقع وراءها تنطبق عليه أو تُنتزع منه.

---

= حسين إبراهيمي ديناني، **قواعد كلى فلسفي در فلسفه اسلامى**، الجزء ٢، الصفحتان ٥٠٠-٥٠١.

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ٧، تعليقة العلامة الطباطبائي، الصفحة ٢٧١.

(٢) الطباطبائي، **بداية الحكمة**، الصفحة ٢٠.



## ٣. نحوُ وجود المعقولات الثانية

من المشاكل المعقدة التي تواجهنا في هذا البحث هو العثور على رأي واحد متفق عليه بين الحكماء على نحو وجود المعقولات الثانية؛ ففي خصوص المعقولات الأولى يُقال من باب التسامح إنّ هذه المفاهيم عينية وقد ذكرنا بأنّ هناك اختلافًا حول نحو وجود المقولات «المقولات النسبية» لأنّ الاتصاف في هذه المقولات ذهني، أمّا بقية المقولات فمن المتفق عليه أن اتصافها وعروضها عيني وخارجي.

في خصوص المعقولات الثانية المنطقية أيضًا اتفقت الآراء على أنّ هذه المفاهيم ذهنية واعتبارية وباصطلاحهم فإنّ عروض واتصاف هذه المفاهيم إنّما هو في الذهن.

لكن يبقى القسم الثالث (المعقولات الفلسفية) حيث اختلفت الآراء حول نحو وجودها. وإذا ما استقرأنا هذه الآراء سنجد أنّها ثلاثة أقوال:

١. يقول أتباع أرسطو وجمهور المشّائين (باستثناء ابن سينا) إنّ هذه المفاهيم لها وجود عيني وخارجي:

«والمشهور من الأوائل أنّهم يأخذون كلًّا من الوجوب، الإمكان، الوحدة والوجود أمورًا زائدة في الأعيان، والمتأخرون على أنّ تلك الأمور زائدة في العقل على الماهيات، إلّا أنّها من العقليات الصرفة التي لا صورة لها في الأعيان يحاذي بها ما في الأذهان»[١].

٢. يعتقد المتأخرون من الحكماء أنّ هذه الأمور عقلية وذهنية صرفة ولا يوجد ما بإزاء ما في الخارج، ويقصد صدر المتألهين بالمتأخرين أتباع المدرسة الإشراقية وبالأخص شيخ الإشراق، وقد تقدم شرح مبسوط للآراء والملاكات التي اعتمد عليها شيخ الإشراق.

٣. القول الثالث وهو الذي ينسبه صدر المتألهين إلى نفسه؛ ولكن قبل

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ١، الصفحة ١٧١.




التطرق إلى رأي الملا صدرا وتحليل مبانيه في نحو وجود المعقولات الثانية سوف نورد أدلة القائلين إنّ المعقولات الثانية الفلسفية مفاهيم ذهنية صرفة وكذلك القائلين إنّ هذه المفاهيم مفاهيم عينية صرفة.

## عرض ونقد أدلة القائلين إنّ المعقولات الثانية الفلسفية مفاهيم ذهنية صرفة

ينبغي أن نشير بداية إلى أنّ هذه الاستدلالات أتت في مورد البحث عن المواد الثلاث وهل أنّها اعتبارية أم أمور واقعية، لذلك فهي تتمحور حول مفهومي الوجوب والإمكان، ولأنّ هذين المفهومين من المعقولات الثانية الفلسفية، فإنّنا نستطيع أن نُعمّم هذه الأدلة لتشمل المفاهيم الفلسفية كافة.

تقدم البحث في أنّ شيخ الإشراق وضع قاعدتين استند إليهما للتدليل على أنّ المفاهيم من قبيل الإمكان والوجوب والوجود والكلية وسائر المفاهيم المنطقية هي مفاهيم ذهنية صرفة. القاعدة الأولى قد تقدم ذكرها عندما تحدثنا عن الاعتبار في المفاهيم، ومفادها: إنّ كل نوع يتكرر فهو اعتباري. والثانية: إنّ كل ما يمتنع تأخره عن وجود موصوفه فهو اعتباري(١).

لم يصرّح شيخ الإشراق بالقاعدة الثانية بشكل مباشر، ومفادها أنّ إحدى أهم مميزات الصفات الحقيقية للأشياء أنها متأخرة عن موصوفها في الخارج، لأنّ الصفة هي عبارة عن ثبوت شيء لشيء، وثبوت شيء لشيء متأخر عن وجود ذلك الشيء، فإذا وجدت صفات لا يمكن انفكاكها أو تأخرها عن نفس الشيء فإنّ هذه الصفات اعتبارية؛ فالوجوب والإمكان والامتناع من الصفات التي يستحيل انفكاكها أو تأخرها عن موصوفها وإلّا لاستلزم ذلك الانقلاب في ذاتيات نفس الشيء:

«والإمكان والوجوب ليسا بزائدين في الأعيان على الماهية، وإلّا الإمكان إن زاد فله وجود، فإن كان واجبًا من غير نسبة فلا يوصف به غيره، وإن وجب بنسبته إلى الماهية فهو معلول ممكن وله إمكان، وكلّ ممكن إمكانه قبل وجوده، إذ يقال أمكن فوجد لا وجد فأمكن. فإن كان إمكانه قبله، فليس هو ويعود الكلام إليه كما سبق، وكذا الكلام في الوجوب ووجوب وجوده مستمرٌ بل هو أمور ذهنية. والاعتبارات

---

(١) غلام حسين إبراهيمي ديناني، **قواعد كلى فلسفي در فلسفه اسلامى**، الجزء ٢، الصفحة ٤٧٩.



الذهنية لا حد لها دون الحقايق العينية المرتبة، فمن جملة المغالطات أخذ الاعتبارات العقلية ذوات في الأعيان تبنى عليها أمور»[1].

وهناك وجه مشترك عند شيخ الإشراق في كلا القاعدتين أنّ الإقرار باعتبارية المفاهيم التي يلزم من وجودها تكررها في الخارج هو امتناع التسلسل، وقد طبّق شيخ الإشراق ذلك على المفاهيم الفلسفية كالوجود بصورة خاصة.

وبيّن صدر المتألهين القاعدة الأولى في **الأسفار** تحت عنوان قاعدة إشراقية، وبعد ذلك أورد عليها نقضين:

النقض الأول: إنّ شيخ الإشراق نقض هذه القاعدة - كل ما يلزم من تحققه تكرره فهو اعتباري - في مورد الباري تعالى، فهو عنده وجود بحت قائم بذاته في الأعيان. يقول صدر المتألهين:

«وممّا تزلزل به هذه القاعدة أمور: منها كون الواجب عند القائلين بصحتها واستحكامها وجودًا صرفًا ووجوبًا بحتًا قائمًا بذاته واجبًا بنفسه فضلًا عن كونه في الأعيان، فقد ناقضوا أنفسهم في باب الوجود وكونه عندهم اعتباريًا محضًا لا صورة له في العين، وذات الباري تعالى عندهم صورة الصور وأصل الحقائق»[2].

النقض الثاني: يعترف مؤسس هذه القواعد نفسه أنّ بعض المفاهيم من الممكن أن يكون لها أطوار مختلفة في الكون والحصول: «أن يكون مفهوم واحد تارة صفة وتارة متحصلًا بنفسه متقومًا بذاته، وبالجملة متفاوتًا في أنحاء الكون والحصول، متخالفًا في أطوار القوة والضعف والكمال والنقص»[3].

فإذا جاز ذلك عند شيخ الإشراق فلماذا لا يجوز في الوحدة والوجود: «فليجُز مثل ذلك في بعض هذه المعاني، كما أسلفنا في الوجود والوحدة من قبولهما أطوارًا مختلفة وأنحاء متفاوتة في الفضيلة والنقصان»[4].

---

(١) شهاب الدين السهروردي، **التلويحات، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق**، الجزء ١، الصفحة ٢٥.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ١، الصفحة ١٧٣.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٧٣.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ١٧٤.



إذًا من الممكن أن يكون للوجود هذه الأطوار المتفاوتة، فتارة هو مصداق للحقّ الباري تعالى الذي هو في غاية الكمال، وأضعف مراتبه الوجود الاعتباري: «فغاية كمال كلّ منهما أن يكون ذاتًا أحديًا قيّومًا واجبًا بالذات، وغاية نقصه أن يكون اعتبارًا عقليًا ومعنى رابطيًا لا حقيقة متأصلة بإزائه»[1].

فاعتبار أنّ الوحدة عند صدر المتألهين مساوقة للوجود، وحيثية صدقهما واحدة، لذلك فهو قد صرح بهذين المفهومين من مفاهيم القاعدة المذكورة لا نفس القاعدة. وذلك لأنّ قاعدة شيخ الإشراق قاعدة عقلية لا تقبل التخصيص والاستثناء فهي ليست مخدوشة في كلّيتها وخصوصًا أنّ صدر المتألهين قد قبل بها عندما قبل اعتبارية بعض المفاهيم كالإمكان والامتناع والإضافات. ولكي يرتفع سوء التفاهم في هذه القاعدة لا بُد من الإشارة إلى أنّه ما يُفرض اعتباريًّا في الحكمة المتعالية هو مفهوم الوجود ومفهوم الوحدة بمعنى الموجودية والوحدوية، وهما انتزاع عقلي، أمّا حقيقة الوجود فهي أصيلة وعينية، وحقيقة الوحدة مساوقة لحقيقة الوجود فهي عينية أيضًا.

وبغضّ النظر عمّا ذكره شيخ الإشراق وما بنى عليه طبق قاعدته المعروفة، فإنّ الذين تبنَّوا نظرية أنّ المفاهيم الفلسفية «المواد الثلاث» اعتبارية، ذكروا أدلة أخرى تتلخص بالتالي:

١. لو كانت المواد الثلاث أمورًا موجودة في الأعيان لما صدقت على المعدوم، في حال نجد أنّ الممتنع واجب العدم والمعدوم الممكن ممكن الوجود والعدم.

٢. لو كان الوجوب أمرًا عينيا للزم أن يكون الواجب ممكنًا.

٣. لو كان الوجوب موجودًا لأصبح ممكنًا.

٤. لو كان الإمكان موجودًا لكان وجود الإمكان متقدم على الإمكان[2].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) أحمد بهشتى، «مواد ثلاث امور واقعى يا اعتبارى»، الصفحة ٥٢.

## عرض ونقض أدلة القائلين إنّ المفاهيم الفلسفية مفاهيم عينية صرفةً

ينسب شيخ الإشراق القول بعينية هذه المفاهيم إلى المشّائين وسعى إلى تفنيد آرائهم والرد عليهم، أمّا صدر المتألهين فإنّه يذكر أدلة هؤلاء (القائلين بعينية الأوصاف العقلية) ويُجيب عليها.

**الدليل الأول:** ثمّة تفاوت بين أن نحكم على شي أنّه ممكن في الأعيان وبين أن نحكم عليه أنّه ممكن في الذهن، وهذا التفاوت في الإدراك مردّه إلى أنّ الممكن الخارجي إمكانه متحقق في الخارج بينما الممكن الذهني إمكانه ذهني وكذلك بالنسبة إلى سائر المفاهيم المماثلة:

«إذا حكمنا على الشيء أنّه ممكن في الأعيان تدرك التفرقة بين هذا وما تحكم أنّه ممكن في الذهن، وليس إلّا أنّ الممكن الخارجي إمكانه في الخارج، والممكن الذهني إمكانه في الذهن، وقس عليه نظائره»[1].

يُجيب الملا صدرا على هذا الدليل بالتفريق بين الوجود المحمولي والوجود الرابط، حيث يعتبر أنّ هذه المفاهيم ليس لها وجود نفسي في الخارج وإنّما وجودها الرابط يتقوم بالوجودات النفسية:

«لا يلزم من صحة حكمنا على شيء أنّه ممكن في الأعيان أن يكون إمكانه واقعًا في الأعيان، لما علمت أنّ الوجود الرابط قد يفترق عن الوجود في نفسه للشيء بل الممكن محكوم عليه من قبل الذهن أنّه في الأعيان ممكن»[2].

طبعًا ينبغي التأكيد دومًا أنّ هذا الكلام لا ينطبق على «الوجود»، فالوجود في الخارج هو المتحقق وليس تحققه تحققٌ لـ «الغير». أمّا معقولية الوجود فهي أمرٌ معقول ودائمًا يعبّر عنه صدر المتألهين بـ «الوجود المصدري».

**الدليل الثاني:** هذا الدليل أيضًا يقوم على أنّ الشيء في الخارج يجب أن يكون له وجود نفسي، وإذا لم يكن للوحدة والإمكان ونظائرهما هذا الوجود فهما إمّا معدومان أو أنّ الواحد كثير والممكن واجب أو ممتنع والكل محال:

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ١، الصفحة ١٧٩.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٨٠.



«وإن لم يكن الشيء ممكنًا في الأعيان، لكان في الأعيان إمّا ممتنعًا أو واجبًا، إذ لا مخرج للشيء من أحد هذه الأوصاف [...] فيلزم أن يكون المحكوم عليه بأنّه ممكن أو موجود أو واحد في الأعيان ضروري الوجود أو ضروري العدم ومعدومًا وكثيرًا، وهذا تناقض مستحيل»[1].

أيضًا هنا يورد الملا صدرا هذا الدليل باعتبار أنّ هذه الأوصاف المذكورة، من الممكن أن يكون لها وجود رابط في الخارج. وبعبارة أخرى لو كان الوجوب والإمكان مثلًا أمورًا عدمية للزم عدة محظورات، منها: أنّ الوجوب مُؤكد للوجود وإذا كان الوجوب غير موجود فيصبح العدم مُؤكّدًا للوجود، ومنها يلزم ارتفاع النقيضين إذ الوجوب واللا-وجوب والإمكان واللا-إمكان أمور عدمية[2].

يقول العلامة الطباطبائي في مورد الإمكان: «وقد استدلوا على ذلك بوجوه، أوجهها أنّ الممكن لو لم يكن ممكنًا في الأعيان لكان إمّا واجبًا أو ممتنعًا فيكون الممكن ضروري الوجود أو العدم، وهذا محال»[3].

ثم يُجيب بنفس الجواب الذي ذكره صدر المتألهين من أنّ اتصاف الموجودات بهذه الصفات في الأعيان لا يستلزم أن يكون لها وجود منحاز، بل يكفي أن تكون موجودة بوجود موصوفاتها، والإمكان شأنه شأن باقي المعقولات الفلسفية والتي عروضها في الذهن والاتصاف بها في الخارج[4].

**الدليل الثالث:** لو كانت هذه الأوصاف العقلية مفاهيم ذهنية صرفة لأمكن حمل هذه المفاهيم على أي ماهية اتفقت ولأمكن القول مثلًا إنّ شريك الباري ليس ممتنعًا وإنّ اجتماع النقيضين ممكن:«لو كانت هذه الأشياء محمولات ذهنية وأوصافًا عقلية لا أمورًا عينية في ذوات الحقائق، كان للذهن أن يضيفها بأيّ ماهية اتفقت فكان كلّ مفهوم وإن كان من الممتنعات [...] ممكنًا»[5].

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١٧٩.

(٢) التفتازاني، **شرح المقاصد**، الجزء ١، الصفحة ٤٧٦.

(٣) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، الصفحة ٤٥.

(٤) المصدر نفسه، الصفحات ٤٥ - ٣٦.

(٥) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ١، الصفحة ١٧٩.

يعتبر صدر المتألهين في جوابه على هذا الدليل أنّ ملاك ومناط الحمل هو الاتحاد في الوجود، فليس الملاك هو أن يكون المحمول محمولًا على الموضوع في الذهن وإذا كان هذا صحيحًا لأمكن القول إنّ (الناطق جنسٌ)، فاتصاف الماهيات بهذه الأوصاف (المعقولات الثانية الفلسفية) بحسب حال الماهية في العين والخارج فهذه الأوصاف من عوارض الماهية بما هي موجودة وليست بما هي هي. نعم، الوجود النفسي للعروض والأوصاف المنطقية الأخرى كالكلية والجزئية والفعلية تعرض على موضوعاتها كمحمولات على مواضيع ذهنية: «مصداق اتصاف الأشياء بموضوعات علم الميزان ليس إلّا نحو وجودها الذهني بخلاف الاتصاف بأمثال هذه الأوصاف»[1].

بناءً على ما تقدم فإنّ كلا المعقولات الفلسفية والمنطقية يشتركان في أنّ الوجود النفسي لهما والذي يُعبّر عنه بالعروض، يكون في الذهن، أمّا الوجود الرابط لهما والذي يُعبّر عنه كما سنرى لاحقًا بالاتصاف، فالأول في الخارج والثاني في الذهن.

## نظرية الملا صدرا حول وجود المعقولات الثانية

يذكر صدر المتألهين المباحث المتعلقة بنحو وجود المعقولات الثانية الفلسفية في باب أو فصل مستقل وإنّما توزّع البحث في ذلك بين مباحث الإمكان والمواد الثلاث وأقسام الوجود والمعقولات الثانية. وقد عنون فصلًا في **الأسفار** في المجلد الأول تحت عنوان «نحو وجود المعقولات الثانية» وتطرق أيضًا، ضمن بحثه عن الفرق والتمايز بين مفهوم الوجود ومصداقه، إلى البحث عن الوجود الرابط. وعلى أي حال لا يمكن فهم نظرية صدر المتألهين في نحو وجود المعقولات الثانية من دون فهم نظريته في أقسام الوجود وتبيين خصائص كلّ قسمٍ من أقسامه.

### أ. تقسيمات الوجود عند صدر المتألهين

لقد تمّ التفكيك بين الوجود النفسي والوجود الرابطي قبل الملا صدرا[2] وبناءً على هذا التفكيك قسّم الفلاسفة الحقائق إلى قسمين:

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ١٨١.

(٢) راجع: ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، الجزء ١، الصفحة ٤٨٩، أيضًا: ابن سينا، **التعليقات**، الصفحة ١٤٥.



١. قسم منها له وجود مستقل وقائم في نفسه ولا يقوم بوجود آخر وهو ما يُعبّر عنه بالوجود النفسي أو وجود في نفسه لنفسه.

٢. وقسم آخر من الوجود قائمٌ بغيره وهو صفة أو حالة للأشياء الأخرى ويُعبّر عنه بالوجود الرابطي أو الوجود الانضمامي. وعلاوة على هذين القسمين وجد الملا صدرا أنّ هناك قسمًا ثالثًا من الوجودات ليس له أي هوية استقلالية سوى أنّه عين التعلق والربط بـ «الغير» وهو موجود بوجود غيره[١].

وقد عبّر السبزواري عن هذا التقسيم بقوله:

**إنّ الـوجـود رابـط ورابـطـي ثـمـت نـفـسـيٌ فـهـاك واضـبـط** [٢]

طبعًا لا يخفى أنّ هذا التقسيم للوجود ناظر إلى مفهوم الوجود من حيث انطباقه على مصاديقه، وهناك تقسيم آخر ناظر إلى الأعيان الخارجية بناءً على قوله بأصالة الوجود، وتحليله الخاص لواقع العلة والمعلول، إلى وجود مستقل قائم في نفسه بنفسه لنفسه، وما سوى الله وجودات رابطية بل هي عين الربط والتعلق[٣].

وهناك تقسيمٌ ثالث يلحظ كيفية حمل مفهوم الوجود في القضايا وهو:

- **الوجود المحمولي**: وجود مستقل في نفسه قابل للحمل ويكون محمول القضية في الهليّات البسيطة أو القضايا الثنائية ويقال له «الوجود الاسمي» كقولنا اللّه موجود، وقد يقال له الوجود النفسي أيضًا وكلّ تسمياته ناظرة إلى أنّه يملك استقلالية من ناحية فهمه ودركه. وعند النحاة هو مفاد كان التامة.

- **الوجود الرابط**: وهو ليس بموضوع ولا بمحمول في القضية، فهو لا يقع أحد طرفي النسبة بل هو الرابط والنسبة بين الموضوع والمحمول، فهو عند المناطقة رابط في القضايا الثلاثية وعند النحاة مفاد كان الناقصة، وقد يقال له الوجود الرابطي عندما يطلق عليه وعلى قسيمه الوجود الناعتي.

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ٣، الصفحة ٢٢٨.

(٢) الملا هادي السبزواري، **شرح المنظومة**، قسم الحكمة، الصفحة ٢٣٧.

(٣) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ٢، الصفحات ٢٩٩ - ٣٠١.



بقي أنّ هناك قسمًا من الأقسام اختلف الحكماء في نحو وجوده وهو الوجود الانتزاعي أي إنّ للموصوف حالة تشكّل منشأ لانتزاع الصفة ومن ثمّ حملها عليه كأعدام الملكات من العمى والجهل وغيرهما.

السؤال الذي يُطرح بعد ذكر تقسيمات الوجود أنّه عندما يقول صدر المتألهين أنّ نحو وجود المعقولات الثانية هو وجود رابط، هل يقصد الوجودات الخارجية ما عدا اللّه سبحانه، أم يقصد الوجود الرابط الذي هو قسيم للوجود النفسي والوجود الانضمامي؟

وإذا كان وجود المعقولات الثانية فاقدًا لأي قسم من أقسام الوجودات الخارجية فهل يصحّ عروضه على موضوعه في الخارج أم أنّ العروض كما عبّر عنه الحكماء ذهني بينما الاتصاف خارجي؟

## ب. خصائص الوجود الرابط

ذكر صدر المتألهين فصلًا في **الأسفار** «في تحقيق الوجود بالمعنى الرابط» وقد ذكر له خصائص كثيره نورد منها ما يتصل بموضوع بحثنا. ومن هذه الخصائص.

١. الوجود الرابط، ويختص بالهلّيّات المركّبة دون الهلّيّات البسيطة، ففي القضايا التي محمولها الوجود أو ما يُعبّرعنه القضايا الثنائية كزيد موجود لا يتحقق الوجود الرابط.

٢. هناك اختلافٌ بالنوع بين الوجود الرابط والوجود المستقل، يظهر من عبارة صدر المتألهين أنّ بين المفهومين اشتراك لفظي حيث يقول: «وقد اختلفوا في كونه غير الوجود المحمولي بالنوع أم لا، ثم تحققه في الهلّيّات البسيطة أم لا، والحق هو الأول في الأول، والثاني في الثاني»(١).

طبعًا هذا الرأي عند صدر المتألهين يخالف مبانيه في أصالة الوجود وفي أنّ الوجود مشترك معنوي وحقيقته ذات مراتب تشكيكية(٢)، لأنّه سوف نرى أنّه يردّ على القائلين بأنّ الوجود الرابط اعتباري أو لا وجود له في الأعيان. ومن الممكن

(١) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٧٩.

(٢) جوادي آملي، **رحيق مختوم**، الجزء ٤، الصفحة ٣٨٨.



حمل عبارته على اختلاف مصداق الوجود المحمولي عن الوجود الرابط، فالاختلاف في المصداق واختلاف المصاديق لا يوجب أن يكون بين مفهوميهما اشتراك لفظي، وخصوصًا أنّ صدر المتألهين استعمل كلمة «الاختلاف في النوع»، والوجود ومصاديقه ليسا من المعقولات الماهوية ومصاديقها.

٣. لأنّ الوجود الرابط والذي هو مفاد كان الناقصة أو ضمير الفصل في القضية، ليس له نفسية وتحقق استقلالي، لذلك كان فاقدًا للماهية. وبناءً على ذلك لا يدخل تحت أي نوعٍ من المقولات حتى مقولة الإضافة إذا ما اعتبرت من المقولات الماهوية[1].

٤. قد يطلق الوجود الرابطي عند جمهور الحكماء ويقصد منه الوجود الرابط: «الوجود الرابطي هو وجود محمول غير الوجود لموضوع ما [...] ولا يكون نفسه محمولًا بل لا يصلح لكونه له، فإنّه بذاته رابطة محمول لموضوع ولا يكون له حقيقة غير ذلك»[2].

٥. ليس الوجود الرابط أمرًا اعتباريًّا بمعنى أن لا تحقّق له في الخارج. فتبعًا للقواعد التي أسّسها شيخ الإشراق فإنّ بعض الحكماء اعتبر أنّه إذا فرضنا للوجود الرابط تحقق في الخارج فإنّ هذا سوف يتسلسل. توضيح ذلك: في قضية «أ – ب»، فإنّ ثبوت «ب» لـ «أ» متفرّعٌ عن ثبوت «ب» أوّلًا في نفسها حتى تثبت لـ «أ» وإذا فرضنا تحقق الوجود الرابط في الخارج لهذه القضية، فإنّ ثبوت «ب» لـ «أ» ثابت أيضًا، وثبوت «ب» متفرّع عن ثبوته لنفسه أوّلًا، فإذا احتاج الثبوت لتحقق الوجود الرابط سيحتاج ثبوت الثبوت إلى رابط ويتسلسل. ويعتبر صدر المتألهين أنّه قد تمّ خلط هنا بين الوجود الرابط والوجود الرابطي، فثبوت القيام مثلًا في قضية «زيد قائم» هو وجود محمولي وليس وجودًا رابطًا، فالوجود الملحوظ في «ثبوت القيام» إنّما هو بمعنى التحقق وكون الشيء ذا حقيقة سواء كان لنفسه أو غيره، وهو الذي يقال له الوجود الرابطي لا الرابط. يقول الملا صدرا:

«كثيرًا ما يقع الخلط في إطلاق لفظ الوجود تارةً بمعنى الرابطة التي هي في

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٣٨٩.

(٢) الملا علي الزنوزي، **رسالة في الوجود الرابطي**، الصفحة ٣٥.




حكم الأدوات غير الملحوظة بالذات، وتارةً بمعنى أحد قسمي مفهوم الوجود الذي بمعنى التحقق، وكون الشيء ذا حقيقة سواء كان لنفسه أو لغيره وهو الذي يقال له الوجود الرابطي لا الرابط»[١].

٦. لا يتحقق الوجود الرابط إلّا في القضايا الإيجابية بغضّ النظر سواء اعتبرناه هو النسبة الحكمية الاتحادية الملحوظة في ظرف انعقاد العقود أو لم نعتبره، ولا يتحقق في القضايا السالبة لأنّ مفاد السوالب الحملية هو سلب الربط وعدمه؛ ففي القضايا السالبة لا يوجد ربط لأنّ «العدم ليس رابطيًا»[٢]:

«إنّ مدلول القضية السالبة ومفادها ليس فيها حمل وربط بل سلب حمل وقطع ربط، وإنّما يقال لها الحملية على المجاز والتشبيه، وأن لا مادة في السوالب بحسب السلب بل بحسب الإيجاب ولا تتخلف المادة في الموجبة والسالبة بحسب النسبة الإيجابية والسلبية»[٣].

٧. يتحقق الوجود الرابط في القضايا التي لا يكون للمحمول وجود مثل إذا ما كان المحمول أمرًا عدميًا كالفقر والجهل، ففي قولنا زيدٌ جاهل حملنا صفة عدمية على زيد وأظهرنا اتصاف زيد في الخارج بهذا الأمر العدمي، فبالرغم من أنّ المحمول أمر عدمي فإنّ لدينا وجودًا رابطًا لأنّا ربطنا بين زيد وهذا المفهوم العدمي[٤]. وسيأتي التدقيق في ذلك أكثر عند الحديث عن مفاد القاعدة الفرعية.

## ج. العروض والاتصاف وارتباطهما بالمعقولات الثانية

إذا ما طالعنا كلمات صدر المتألهين نجد أنّه طرح مسألة العروض والاتصاف في المفاهيم، ولعلّهُ هو أول من ابتكر هذا التمايز، لكنّ أول من قسّم العروض والاتصاف - بمعنى جعل العرض هو المقسّم - هو صاحب **شوارق الإلهام**، حيث جاء في ذيل المسألة الخامسة عشرة:

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ١، الصفحة ٣٢٨.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحات ٣٦٥ - ٣٦٧.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) مرتضى مطهري، **دروس فلسفية في شرح المنظومة**، الجزء ٢، الصفحتان ٣٩ - ٤٠.



«التحقيق في هذا المقام أن يقال: العوارض على ثلاثة أقسام، عارضٌ يكون الخارج ظرفًا لوجوده وعارضٌ لا يكون الخارج ظرفًا لوجوده ولكن يكون ظرفًا لنفسه، وعارضٌ لا يكون الخارج ظرفًا لوجوده ولا لنفسه؛ والأول يكون الخارج ظرفًا للاتصاف به لا محالة ويكون له ما يحاذي في الخارج والثاني [...]»[1].

وقد تبع ذلك الملا هادي السبزواري بأن جعل العارض مقسّمًا إلى ثلاثة أقسام وبتبعه الاتصاف:

١. العارض الذي عروضه واتصافه في الخارج كالسواد.

٢. العارض الذي عروضه واتصافه ذهني كالكلّيّة.

٣. العارض الذي عروضه ذهني واتصافه خارجي كالأبوّة[2].

وقد وقع هذا التقسيم محلًا لاعتراضات كثيرة من قبل المحققين نذكر أهمها:

**الأول:** عندما نجعل المقسّم للمعقولات هو العارض فإننا نُخرج من هذا التقسيم المعاني والمفاهيم التي لا تعرض على شي آخر، والحال أنّ لدينا معاني هي ليست ممّا يعرض على شيء كالماهيات النوعية من قبيل الإنسان والشجر. فبناءً على هذا التقسيم هي ليست داخلة في أي منها، والحال أنّنا نقطع بأنها من المعقولات الأولى.

**الثاني:** لا يوجد ملاك سليم للتمييز بين العروض والاتصاف ثم بعد ذلك التفريق بين ظرف العروض وظرف الاتصاف.

توضيح ذلك: لو أخذنا قضية «زيدٌ قائم» ليس عندنا إلّا رابطة اتحادية نعبّر عنها به «هو» وهذه الرابطة إذا نسبناها إلى أحد الطرفين (الموضوع) سُميت اتصافًا وإذا نسبناها إلى المحمول سُميت عروضًا، ففي الواقع ليس عندنا إلّا نسبة واحدة باعتبارين، باعتبار نسبتها إلى الموضوع نُسميها اتصافًا وباعتبار نسبتها إلى المحمول نُسميها عروضًا، صحيح أنّ مفاد القضية الحملية لا ينحصر في بيان اتحاد

(١) عبد الرزاق اللاهيجي، **شوارق الإلهام**، الجزء ١، الصفحة ٧١ و٧٢.

(٢) الملا هادي السبزواري، **شرح المنظومة**، قسم الحكمة، الصفحة ١٦٦.




أو انطباق مفهومين على بعضهما على مستوى الذات أو على مستوى الوجود، بل نتخذ أحد المفهومين في القضية أصلًا ونُسميه موضوعًا والآخر فرعًا مسندًا للأصل ونُسميه محمولًا، إلّا أنّ الاتحاد بين الموضوع والمحمول يبقى يحكي شيئًا واحدًا في الواقع وإن كان بالاعتبار نسبتين، وإذا كان هذا التفريق اعتباريًا لا ينبغي أن نُرتب على هذا الاعتبار أحكامًا حقيقية ونفصل بين ظرف العروض وظرف الاتصاف[1].

**ثالثًا**: العروض متأخر رتبةً عن المعروض، بينما في قضايا مثل «الإنسان ممكن» فإنّ الإمكان متقدم ذاتًا على الوجود وإلّا لكان الإنسان ممتنعًا، فالإمكان لا يمكن أن يكون عارضًا على الإنسان في الخارج. نعم، في القضايا الذهنية لا نواجه هذا الإشكال، لأنّ معروضاتها صفة ذهنية لمحمولاتها، فليس لها وجود مستقل وإذا كان الأمر كذلك، فالمحمول لم يعرض أصلًا على الموضوع.

**رابعًا**: مفهوم العروض استعمل بمعنيين مختلفين، فحينما يقال إنّ ظرف العروض وظرف الاتصاف هو الخارج يُقصد من العروض الحلول (العروض في اصطلاح باب المقولات) وحينما يقال إنّ ظرف العروض هو الذهن وظرف الاتصاف هو الخارج قُصد من العروض حمل شيء خارج الذات (محمول بالضميمة).

**خامسًا**: ما يُقال في القسم الثالث «المعقولات الفلسفية» من أنّ ظرف العروض هو الذهن وظرف الاتصاف هو الخارج ليس بصحيح، إذ إنّ ما يتصف بالموضوع في الخارج هو مصداق المحمول، وما يلحق الموضوع في الذهن هو مفهوم المحمول، إذًا التفاوت بينهما في الحقيقة هو التفاوت بين الذهن والعين ليس إلّا.

---

(١) هما: يعني العروض والاتصاف وإن كانا اصطلاحين للوجود المحمولي والوجود الرابط، إلا أنّهما يُعبّران عن حيثيتين لشيء واحد، فالنسبة الواحدة إذا نسبناها إلى الموضوع كان الحديث عن نحو وجودها في الخارج من دون ملاحظة المحمول لأنّ الخارج ظرف التحقق وليس ظرف القضية، وإذا نسبناها إلى المحمول كان الحديث عن نحو وجودها في الذهن، وعندها فإنّ وجودها محمولي.

وللملا علي المدرس تعبير دقيق ننقله لزيادة الفائدة، يقول: «ذلك الوجود الواحد المنسوب إلى الموضوع والمحمول، له جهات وحيثيات، فمن جهة كونه منسوبًا إلى الموضوع يكون وجودًا في نفسه له، ومن جهة انتسابه إلى المحمول يكون وجودًا في نفسه له، ومن جهة انتسابه إليهما يكون ما به اتحادهما». الملا علي زنوزي، **رسالة في الوجود الرابطي**، الصفحة ٤١.



ويرى الشهيد مطهري من أجل حلّ هذا الالتباس في التمييز بين مفهومي العروض والاتصاف أنّهما مجرّد اصطلاحين؛ فالاتصاف هو «الوجود الرابط» والعروض هو «الوجود المحمولي»[1]، أمّا كيفية تطبيق ذلك:

- أحيانًا يكون كلّ من العروض والاتصاف في الخارج أي للمحمول وجود في الخارج وظرف وجود الرابط هو الخارج أيضًا، ومن هذا القبيل «زيد قائم» فهنا المحمول من المعقولات الأولى.

- تارةً يكون وجود المحمول في الذهن ويكون ظرف وجود الرابط هو الذهن أيضًا، كقولنا «الإنسان كلّي». فالكلّيّة موجودة في الذهن والإنسان يتصف بها في الذهن، فهنا المحمول معقول ثانٍ منطقي.

- أحيانًا يكون الوجود الرابط خارجي لكنّ الوجود المحمولي (العروض) ذهني، وهذا يحدث في المعاني والمفاهيم التي ليس لها ما بإزاء ما في الخارج حيث يكون الموضوع هو مصداق المحمول أيضًا. فالمحمول يُنتزع من حاق ذات الموضوع ويصور له الذهن وجودًا ذهنيًا مستقلًا[2].

وإلى هنا، تلخّص أنّ لفظي العروض والاتصاف مجرّد اصطلاحين يُقصد بالأول الوجود المحمولي ويُقصد بالثاني الوجود الرابط، وعندما يُبحث عن نحو وجودات المعقولات الثانية الفلسفية إنما يُبحث عن حقيقة الوجود الرابط، فلا جرم أن يكون الوجود المحمولي من المفاهيم الانتزاعية والعدمية التي نحكم بثبوتها للموضوعات الخارجية ومع ذلك فإنّ وجودها الرابط متحققٌ في الخارج، وسوف نرى أنّه هل من الممكن أن يتحقق الوجود الرابط لهذه المعقولات من دون أن يتحقق أي نحوٍ من الثبوت لوجوداتها المحمولية؟ فهذا ما سوف نناقشه في إيضاح قاعدة الفرعية وارتباطها بالوجود الرابط وذلك لأنّ البحث عن حقيقة الوجود الرابط عند صدر المتألهين يرتبط إلى حد كبير بنحو ثبوت المحمول للموضوع في الهليّات المركّبة.

---

(١) مرتضى مطهري، **شرح المختصر**، الصفحتان ١٢٩ - ١٣٠.

(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ١٣٣ - ١٣٤. وانظر أيضًا: **دروس فلسفية في شرح المنظومة**، الجزء ٢، الصفحتان ٣٧ - ٣٨.

## ٤. القاعدة الفرعية وارتباطها بالوجود الرابط

اشتهرت القاعدة الفرعية على لسان الحكماء بأنّ «ثبوت شيء لشيء، فرع ثبوت المثبت له» وقد اتفقت آراؤهم على ضرورة وجود الموضوع في القضايا الإيجابية حتى يصح الحمل، واستدلوا بهذه القاعدة على إثبات الوجود الذهني وأيضًا على كيفية اتصاف الماهية بالوجود[١]. وينبغي التأكيد على أنّ هذه القاعدة لا تجري في القضايا الثنائية (الهليّات البسيطة) وتصدق فقط على القضايا الثلاثية[٢].

لكنّ الحكماء أنفسهم اختلفوا حين وسّعوا مضمون هذه القاعدة ليقولوا إنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له «لا الثابت»؛ فمنهم من اعتبر أنّ ثبوت المحمول غير ضروري لصدق الحمل وهم الأغلب ومنهم من أنكر، وسيأتي توضيح ذلك.

يرجع سبب الاختلاف إلى أنّ الفلاسفة رأوا أنّ بعض القضايا التي يتضمن محمولها نسبة ما، كالفوقية والتحتية، كأن نقول «القلم فوق الطاولة»، فلو كانت الفوقية مثلًا موجودة في الخارج للزم للنسبة نسبة ويتسلسل[٣].

المهم هنا أن نرى هل إنّ «ثبوت شيء لشيء» فرع «ثبوت الثابت» أم لا؟ لأنّ هناك مفاهيم انتزاعية معدومة في الخارج (حسب رأي المشهور) ومع ذلك نحملها في القضايا الموجبة، والأهم من ذلك أنّه إذا اعتبرنا أنّ الوجود الرابط هو نسبة لا تتقوّم إلّا بطرفيها فهل يتحقق هذا الوجود الرابط في كل القضايا الموجبة وإن انعدم أحد طرفيها، أم إنّه حسب رأي صدر المتألهين لا يمكن أن يتحقق الوجود الرابط إلا بوجود الموضوع والمحمول، وعند ذلك فإنّ قاعدة عدم ضرورة «ثبوت الثابت» غير صحيحة؟

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحتان ٣٩ - ٤٠.

(٢) غلام حسين إبراهيمي ديناني، **قواعد كلى فلسفى در فلسفه إسلامى**، الجزء ١، الصفحتان ١٥٦ - ١٥٧. الاستدلال بهذه القاعدة على كيفية اتصاف الماهية بالوجود بمعنى أنّ حمل الوجود على الماهية يشكّل قضية ثنائية هي مفاد الهلّيّة البسيطة وفي هذه القضايا ليست المسألة «ثبوت شيء لشيء» وإنّما هو «ثبوت شيء» فالاستدلال هو أنّ هذه القضايا خارجة تخصّصًا عن مضمون القاعدة.

(٣) عسكرى سليمانى اميرى، «قاعده فرعيه وثبوت الثابت».



وأخيرًا بالنسبة إلى المفاهيم والمعقولات الفلسفية هل من الممكن أن يتحقق لها وجود رابط من غير أن يكون لها وجود نفسي أو وجود انضمامي وإنما يكفي أن يكون لها منشأ للانتزاع؟

يعتبر القطب الرازي في المحاكمات أنّ ثبوت المحمول للموضوع لا يعني وجود المحمول للموضوع حتى يُقال إنّ العدميات لا يمكن حملها، لذلك يرفض قاعدة «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت الثابت» ويرى أنّ الحمل حتى يتحقق يكفي فيه صدق المحمول على الموضوع وإن كان عدميًّا[1].

وكأنّ القطب الرازي يكتفي في أن يكون للموضوعات ثبوت في «نفس الأمر» الأعم من الخارج والذهن حتى يصح الحمل، ولا شك فإنّ تجويز ذلك يحلّ مشكلة الموارد التي يكون فيها الموصوف موجودًا بالوجود الذهني كالمعقولات المنطقية، وعندها سيكون الموضوع مبدًا لانتزاع المحمول ومصحّحًا للحمل عليه، أمّا الموارد التي يكون الموصوف فيها أمرًا خارجيًا والوصف أمرًا عدميًّا، أو يكون فيها الوصف معقولًا فلسفيًا ليس له وجود انتزاعي فإنّ الإشكال يبقى على حاله.

وقد جوّز كلٌّ من الشريف الجرجاني والمحقق الدواني وصدر الدين الدشتكي اتصاف الأشياء الخارجية بالصفات العدمية، والحجة في ذلك، أنّ صدق الحمل يكفي فيه أن يكون الاتصاف والذي هو الحكم له مطابَقٌ في نفس الأمر ويكفي فيه أيضًا وجود الموضوع في ظرف الاتصاف وإن كان المحمول معدومًا:

«إنّ رهطًا من القوم قد جوّزوا كون الصفات عدمية مع اتصاف الموصوفات بها في نفس الأمر، وبيّن بعضُ أجلتهم ذلك بقوله إنّ معنى الاتصاف في نفس الأمر أو في الخارج هو أن يكون الموصوف بحسب وجوده في أحدهما بحيث يكون مطابق تلك الصفة عليه وهو مصداقه، ولا شك أنّ هذا المعنى يقتضي وجود ذلك الموصوف في ظرف الاتصاف [...] ولا يقتضي وجود الصفة فيه»[2].

حاصل عبارة صدر المتألهين أنّ هـؤلاء يشترطون لصدق القضايا والحمل شرطين:

---

(١) قطب الدين الرازي، **المحاكمات، الإشارات والتنبيهات مع الشرح**، الجزء ١، الصفحة ١٣١.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ١، الصفحة ٣٣٦.



الأول: وجود الموضوع في ظرف وجود الربط.

ثانيًا: وجود الربط للموضوع.

ولا يلزم وجود الصفة في ظرف الاتصاف.

ولا يقبل الملا صدرا هذا الرأي بالاعتماد على المباني التالية:

**أولًا**: في القضايا الإيجابية التي محمولها عدم محض فإنّ روح القضية سالبة وفي القضايا السالبة كما تقدَّم لا يوجد ربط بل هناك ما يُعبّر عنه بسلب الربط لا ربط السلب.

**ثانيًا**: الشيء المعدوم في نفسه والمحال لا يمكن أن يتحقق لشيء آخر وأينما وجدنا قضية إيجابية صحيحة محمولها ظاهره العدم يجب أن نُفتش له على نحو وجودٍ يناسبه.

**ثالثًا**: بناءً على أصالة الوجود والتشكيك فيه، فإنّ الأشياء متفاوتة في الموجودية، ولكلّ منها حظٌّ خاص من الوجود ليس للآخر حتى الإضافيات وأعدام الملكات فإنّ لها وجودًا ضعيفًا، والذي أوجد الشبهة عندهم أنّه في أغلب الأحيان وجود الموضوع أقوى من وجود المحمول وإلّا ففي بعض الموارد العكس هو الصحيح: «وربّما كان حظ الصفة من الوجود أقوى وآكد من حظ الموصوف بها منه، وذلك كما في اتصاف الهيولي الأولى بالصورتين الجسمية والطبيعية»[1].

**رابعًا**: يعتقد الملا صدرا أنّ الاتصاف هو نسبة وربط، فهو تابع للطرفين، من جهة لطرف الموصوف ومن جهة لطرف الصفة فلا يمكن أن يتحقق الربط من دون وجود الطرفين، وبناءً على ذلك فأينما وُجد الربط والاتصاف (ظرف الاتصاف) يجب أن يوجد طرفا النسبة، فإذا كان ظرف الاتصاف خارجيًا سيكون كلٌّ من الصفة والموصوف في ظرفه وكذلك إذا كان ذهنيًا، فلا يُمكن أن يكون الموصوف في ظرف وجودي والصفة في ظرفٍ آخر والعكس صحيح، ولأنّ الصفة (المعقولات الفلسفية) منتزعة من الموصوف فهي دائمًا ستتبع الموصوف في ظرف التحقق

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٣٣٨.





والوجود: «والحق إنّ الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف الاتصاف، فالحكم بوجود أحد الطرفين دون الآخر في الظرف الذي يكون الاتصاف فيه، تحكمٌ»[١].

إذًا يظهر من هذه المقدمات أنّ المعقولات الثانية الفلسفية وجودها وجود رابط، ولأنّها كذلك فإنّها غير مستقلة عن وجود موصوفاتها، ولأنّ موصوفاتها عينية وخارجية، فإنّ صفاتها ستكون لزامًا عينية وخارجية إلّا أنّ وجودها مندَكّ في وجود موصوفاتها.

## نقد السبزواري لرأي الملا صدرا في نحو وجود المعقولات الثانية

تقدم أنّ صدر المتألهين يعتقد أنّ نحو وجود المفاهيم الفلسفية يعتمد بصورة أساسية على تحليله لوجود النسبة أو ما يُعبّر عنه بالاتصاف، فهو عنده يتحقق بتحقق كلا الطرفين، وحيثما كان ظرف الاتصاف فإنّ الصفة والموصوف متحققان، وبالنظر إلى أصل أنّ الوجود حقيقة مشكّكة فإنّ الصفة قد لا تملك نفس المرتبة والحظ من الوجود إذا ما قيست بموصوفها.

اعترض السبزواري في تعليقه على الأسفار على نظرية الملا صدرا واعتبرها تخالف آراءه ومبانيه في مواضع أخرى، وكذلك فإنّ القبول بهذه النظرية يترتب عليه محظورات عدة ينهدم بها الكثير من القواعد العقلية التي قبلها صدر المتألهين. ومن هذه القواعد:

١. يعتقد السبزواري أنّ قاعدة الفرعية جيء بها لمكان العدميات المحمولة، فإذا كانت العدميات أصلًا لا تُحمل لأنّ القضية التي محمولها أمر عدمي هي في قوة القضية السالبة، وفي السالبة لا يوجد ربط وإنّما سلب الربط، إذًا تنهدم هذه القاعدة: «هذا القول عندي ليس بحقّ إذ ينهدم كثير من القواعد، مثل أنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، لا فرع ثبوت الثابت لمكان العدميات المحمولة»[٢].

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٣٣٧.

(٢) المصدر نفسه، تعليقة السبزواري، الصفحة ٣٣٦.




٢. الاتصاف هو نسبة، والنسبة من مقولة الإضافة، والإضافات لا يمكن أن تكون أمرًا متأصّلًا، لها ما بإزاء ما في الخارج، لأن إذا قلنا بوجودها فإمّا أنّ لها وجودًا استقلاليًّا وهو ظاهر البطلان، وإمّا أنّ لها وجودًا عرضيًّا مثل البياض فيعرضها الحلول في الموضوع، والحلول إضافة، والمفروض أنّ للإضافة وجودًا متأصّلًا فيعرض للحلول حلولًا آخَر وهلم جرّا ويتسلسل.

وهذا بخلاف ما إذا قلنا إنّ الإضافة موجودة، بمعنى أنّ لها منشأ انتزاع وكانت اعتبارية، فتنقطع بانقطاع الاعتبار «بخلاف ما إذا كان وجودها بمعنى وجود منشأ انتزاعها وكانت اعتبارية، فينقطع بانقطاع الاعتبار»[١].

٣. عدم الملكة من الأقسام الأربعة للتقابل، فإذا كان عدم الملكة موجودًا في الخارج ولو بوجود ضعيف يلزم أن يرجع تقابل عدم الملكة إلى تقابل التضاد، فلو كان للعمى وجود عيني منحاز لتقابل الضدان بخلاف لو كان موجودًا بوجود منشأ انتزاعه.

إذًا يتفق السبزواري مع صدر المتألهين أنّ الاتصاف نسبة، لكن يعتبر أنّ النسبة يكفي لتحققها أن يكون أحد الطرفين له شيئية الوجود والطرف الآخر له شيئية الماهية:

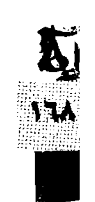
«والدليل المحكم المتقن أنّ المراد بالاتصاف هو الحمل، والحمل هو الاتحاد في الوجود، والاتحاد إنّما يستقيم إذا كان الوجود واحدًا ولأحد الطرفين وهو الموضوع، ولذا قالوا: المعتبر في طرف الموضوع هو الذات وفي طرف المحمول هو المفهوم»[٢].

إذًا الصفة عنده لها شيئية الماهوية والمفهومية كالإمكان والضرورة والحدوث والعلّيّة، أمّا الطرف الآخر فهو خارجي. وعندما نُطلق هذه المفاهيم على الموجودات الخارجية فإنّ الذهن يلحظ هذه الصفات على أنّها ممكن وواجب وحادث وغير ذلك. فلاتّصاف الشيء بالإمكان والضرورة يكفي الاتحاد المفهومي

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٣٣٧.

(٢) المصدر نفسه.




ولا يُشترط الوجود العيني للصفات حتى يصح الحمل؛ فالإمكان مثلًا ثابتٌ للماهية ومحمول بالصميمة لا بالضميمة، وكذلك العدميات، فمنشأ انتزاعها نفس المفهوم وإلّا لاجتمع الضدان كما مرّ ذكر ذلك.

وفي محاكمة رأي السبزواري للملا صدرا يمكن أن نسجّل التالي:

١. الاتصاف عند الاثنين هو أمرٌ نسبي فاقد للوجود الاستقلالي وليس له وجود متأصل في الخارج، وإشكال السبزواري غير وارد، لأنّ المحظور والذي هو التسلسل إنّما يتأتّى عن القول إنّ لهذه النسب وجودات متأصلة في الخارج، لذلك فإنّ إشكال السبزواري على أنّ الإضافات وأعدام الملكات والمفاهيم الفلسفية ليس لها وجود استقلالي فلا هي جوهر ولا هي عرض، كلام حقّ، وهذا ما لم يلتزم به صدر المتألهين.

٢. ما ذكره السبزواري أنّ الاتصاف يكفي لتحققه هو وجود أحد الطرفين والذي هو الموضوع، وأنّ الاتحاد إنّما يعني الاتحاد في الموجود، كلام صحيح، فمناط الحمل هو الاتحاد في الوجود، وإذا كان كذلك فهل يتحد وجود الموضوع بمفهوم المحمول، أم يتحد وجود الموضوع بوجود المحمول؟

المثال الذي ذكره السبزواري من عروض الماهية على الوجود خارج عن محل البحث لأنّ حمل الماهية على الوجود إنّما يتم في الهليّات البسيطة، والحديث هنا في الهليّات المركّبة[١].

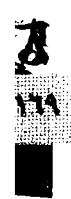
## وجود المعقولات الثانية من وجهة نظر الملا علي الزنوزي

ترك لنا الملا علي المدرس رسالة قيمة في هذا المجال عنونها **رسالة في الوجود الرابطي** يُبيّن فيها أهم أقسام الوجود تبعًا لصدر المتألهين في الأسفار ويناقش فيها بعض آرائه.

بدايةً يعرّف لنا الوجود الرابطي الذي يطلق قبالًا للوجود المحمولي ويقصد به الوجود الرابط:

---

(١) جوادي آملي، **رحيق مختوم**، الجزء ٤، الصفحة ٤٤٥.



«فالوجود الرابطي (الرابط) هو وجود محمول غير الوجود لموضوع ما، ويُعبّر عنه في الفارسية بـ «است» ولا يكون نفسه محمولًا، بل لا يصلح بكونه له، فإنّه بذاته رابطة محمولٍ لموضوع، ولا يكون له حقيقة غير ذلك من حيث هو كذلك»[1].

ويرى الملا علي المدرس أنّ هذا الوجود لا يتحقق إلّا في العقود الحملية الإيجابية لأنّ مفاد السوالب الحملية سلب الربط وعدمه ولأنّه لا يوجد فيها حمل وربط بل سلب حملٍ وقطع ربط.

أمّا المعنى الثاني للوجود الرابطي فلا يمكن فهمه عند الزنوزي إلّا باستعراض أقسام قيام المعنى في الموضوع أو الصفة في الموصوف.

قيام المعنى بالموضوع يتصوّر على وجوه:

١. قد يكون القيام اعتباريًا كقيام الإنسانية بهذا الإنسان، فهذا القيام في مرتبة ذات الإنسان ولا يغايره إلّا بحسب الاعتبار.

٢. قد يكون القيام حقيقيًا انضماميًا، كقيام السواد بهذا الجسم إذا حُمل عليه مفهوم الأسود.

٣. قد يكون القيام انتزاعيًا، كقيام الفوقية بالسماء، إذا حُمل عليها معنى الفوق.

فالحمل في القضية لا يصحّ إلّا للقيام الاعتباري والقيام الانضمامي، وذلك لأنّ مصحّح الحمل هو أن نجد في الموضوع مبدأ للمحمول سواء كان هذا المبدأ في مرتبة الذات كالقيام الاعتباري (الإنسانية للإنسان) أو في مرتبة متأخّرة عن ذات الموضوع مثل القيام الانضمامي، وبناءً على ذلك فإنّ الحمل لا يصحّ في القيام الانتزاعي لأنّه لا وجدان للموضوع مبدأ المحمول في مرتبة الذات أو متأخرًا عن الذات.

أمّا هل يصحّ حمل أعدام الملكات وهل أنّ الموضوع واجد لمبدأ المحمول؟ فالإجابة:

---

(١) الملا علي المدرس، **رسالة في الوجود الرابطي**، الصفحة ٣٥.



«هذا المبدأ لا يجب أن يكون صفةً وجودية، بل قد يكون وجوديًا وقد لا يكون، بل يكون وجوديًا من جهة وعدميًا من جهة أخرى [...] فعدم البصر وإن كان عدمًا لكنه لمّا كان مضافًا إلى شي موجود فله حظٌ من الوجود، فإنّه ليس عدمًا للبصر بإطلاقه، بل عدم البصر عمّا من شأنه أن يكون بصيرًا بحسب شخصه أو نوعه أو جنسه فإذًا يكون لذلك العدم موصوف يقبله ويجوز له أن يتلبّس بملكة ذلك العدم. [...] فمنشأ انتزاعه هو ذلك الموصوف مع ملاحظة ذلك الفقدان»[1].

يتبيّن من كلماته أنّ مبدأ المحمول في الموضوع لا يجب أن يكون دائمًا أمرًا وجوديًّا بل قد يكون أمرًا عدميًّا لكنّه مضاف إلى أمر وجودي. وأيضًا إنّ الحمل حتى يصحّ لا بُدّ من وجودٍ للموضوع ووجودٍ للمحمول وإنّ القاعدة القائلة إنّ «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له لا الثابت» ليست صحيحة عند المحقق الزنوزي.

ثمّ إنّ المحقق الزنوزي يُصحّح المعنى الثالث من الحمل (القيام الانتزاعي) لكن لا على أساس أنّ للمحمول مبدأ وجود في ذات الموضوع أو في مرتبة متأخرة عنه، وإنّما قد يكون نفس وجود المبدأ هو نفس وجود الموصوف إذا أخذ هذا المبدأ من حيث هو منسوب إلى الصفة، ولكن يشترط في ذلك وجود حيثية ما أو قياس ما:

«وقد لا يكون له مرتبة لذلك، بل يكون وجوده نفس وجود الموصوف، ومناسب لذاته إذا أخذ من حيث هو منسوب إلى الصفة، إذا أُخذ مع حيثية ما أو قياس ما، كوجود السماء. .. إذا أُخذ مقيسًا إلى الأرض مع اعتبار أنّه قريبٌ من المحيط بعيدٌ عن المركز فهو بعينه بذلك القياس والاعتبار وجود معنى الفوقية»[2].

ووجود المعقولات الثانية من هذا القبيل، فإنّ وجودها هو بعينه وجود المعقولات الأولى لكن لا على وجه الإطلاق بل على تصرّفٍ من الذهن واعتبار منه:

«فإنّ المعقولات الثانية هي المعاني التي تنتزع من معقولات أولى ولا يكون لها وجود بحيالها، بل يكون وجودها بعينه وجود تلك المعقولات لكن لا على

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٤٤.

(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ٤٣ - ٤٤.



الإطلاق بل بتصرف من الذهن واعتبارٍ منه، فيكون معقولات من تلك المعقولات بتصرفٍ واعتبار»[1].

الملا علي المدرس تحت عنوان تلخيص وتحصيل يقسّم المعاني الاعتبارية غير المتأصلة (الانتزاعيات) إلى قسمين:

١. معانٍ ثبوتية من نسبٍ وإضافات.

٢. معانٍ عدمية هي أعدام أمور ولها حظٌ من الوجود.

إذًا يتلخّص من كلمات الملا علي المدرس ما يلي:

١. استعمل الوجود الرابطي بمعنيين: مرة بمعنى الوجود الرابط وعبّر عنه بالنسبة الحكمية في القضية الإيجابية، ومرة أخرى أطلقه على المعاني والعناوين التي تتبع موضوعاتها وهو الوجود الانضمامي.

٢. المعاني الثبوتية تنقسم إلى نسب وإضافات وهي تتأتى إلى الذهن نتيجة قياس وتصرف ذهني وعقلي، أمّا القسم الثاني فهو يُنتزع من مرتبة وجود الأشياء، وكلّ المعاني الثبوتية ليس لها في الخارج وجود منحاز ومستقل عن وجود موضوعاتها.

٣. المعاني العدمية القابلة للحمل هي ليست أعدامًا محضة وإنّما لها حظٌ من الوجود وتُنتزع من مرتبة متأخرة عن الوجود بواسطة تعمّل عقلي يُشكّل المعقول الأول منشأ انتزاعها، وليس لها في الخارج ما بإزائها أوّلًا وبالذات.

٤. طبقًا لتصنيف الملا علي المدرس، فإنّ المعقولات الثانية الفلسفية من أقسام الوجود الرابطي (القيام الانتزاعي) التي صحّح حملها بعد قياس وتصرف ذهني وعقلي، يُشكّل المعقول الأول منشأ انتزاعها، ولها في الخارج ما بإزائها أوّلًا وبالذات، وهو المعقول الأول لكن بتصرف واعتبار، فهي تتفق مع الأمور العدمية القابلة للحمل أنّ كليهما يشكّل المعقول الأوّل منشأ انتزاعه وبتصرف عقلي وذهني ولكن يشكّل المعقول الأول مصداق الأول أوّلًا وبالذات ومصداق المفاهيم العدمية

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٤٦.



بالعرض. إذًا فهو يختلف مع صدر المتألهين في نحو وجود المعقولات الثانية الفلسفية.

## الرأي المختار للعلامة الطباطبائي

يؤكّد العلامة الطباطبائي في **تعليقته** على **الأسفار** رأي صدر المتألهين في أنّ وجود المعقولات الفلسفية وجود رابط في الخارج، وفي أنّ الوجود الرابط موجود بوجود طرفيه، فحيثما تحقق ظرف الاتصاف وُجد الموصوف والصفة:

«هذا هو الحق الصريح الذي لا مِرية فيه، وقد تقدم أنّ لازم كون الوجود الرابط موجودًا بوجود طرفيه، وفيهما أن يتحقق الطرفان معًا في ظرف تحقق الرابط، فلا معنى لتحقق قضية أحد طرفيها ذهني والآخر خارجي، أو أحد طرفيها حقيقي والآخر اعتباري مجازي»[1].

ويقبل العلامة الطباطبائي مبنى صدر المتألهين لكنّه يشير إلى مشكلة أخرى تعرّض لها مرارًا وحاول حلها ولم يتعرض لها أحد من الحكماء قبله فضلًا عن أن يجد لها الحل.

المطروح في نحو وجود المعقولات الثانية أنّ لها معنى حرفيًّا غير مستقل في الخارج ولها معنى اسمي (الوجود المحمولي) في الذهن هو المحمول على الموصوف. السؤال المطروح أنّ نفس معناها المحمولي في الذهن يحتاج إلى وجود رابط، والرابط لا يوجد إلّا بطرفيه في ظرف الاتصاف، فإن كان أحدهما خارجي سيكون الطرف الآخر خارجي أيضًا، إذًا كيف يمكن أن تتصف الأشياء بالمعقولات الثانية أو تحمل المعقولات الثانية عليها، وأحد طرفيها في الخارج والطرف الآخر (المحمولي) في الذهن؟

وبعبارة أخرى، الرابط تابع للطرفين، فكيف يمكن التصديق أن أحد طرفي الربط الذي هو الموضوع والموصوف في قضية «الإنسان ممكن» موجود في الخارج، والطرف الآخر للربط الذي هو محمول وصفة موجود في الذهن، وهل

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، تعليقة الطباطبائي، الجزء ١، الصفحة ٣٣٧.




يستطيع الوجود الرابط أن يصنع الربط بين الوجود الذهني والوجود العيني، وهل يستطيع أن يربط ربطًا خارجيًا بين الشيء الذي يستحيل تحصيله بوجود انضمامي وبين الشيء الموجود في الخارج فعلًا؟

يقول العلامة الطباطبائي في **نهاية الحكمة:** «الإمكان من المعقولات الثانية الفلسفية التي عروضها في الذهن والاتصاف بها في الخارج، وهي موجودة في الخارج بوجود موضوعها»[١].

العبارة الأولى له ناظرة إلى رأي الجمهور في العروض والاتصاف، لكنّ ذيل العبارة تصرّح على أنّ الإمكان موجود في الخارج بوجود موضوعه.

وإذا ما جمعنا هذه العبارة **وتعليقته** على **الأسفار** فإنّنا نستطيع أن نخلص إلى أنّ الإمكان عندما يعرض على موضوعه وكذلك باقي المعقولات الثانية الفلسفية، ولأنّ موضوعاتها موجودة في الخارج، فيجب أن تكون محمولاتها موجودة في الخارج، لأنّ الربط أيضًا موجود في الخارج.

طبعًا هذا لا يعني أنّ وجودها وجود جوهري أو وجود انضمامي لأنّ محذور شيخ الإشراق في تكرر النوع سوف يقع، فوجود هذه المعقولات بوجود منشأ الانتزاع.

ولأنّ هذه المعقولات موجودة في الخارج بوجود موضوعاتها فهي لا تحتاج في وجودها إلى ربط حتى يُعبّر عن وجودها في الخارج بالوجود الربطي[٢].

## نتيجة الآراء حول وجود المعقولات الثانية

١. لم يُبحث وجود المعقولات الثانية بشكل مستقل في آثار صدر المتألهين وإنما جاء ضمن مباحث المواد الثلاث وأحكام الوجود (الوجود الرابط) ونحو وجود المعقولات الثانية.

---

(١) الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، الصفحتان ٤٥ - ٤٦.

(٢) جوادي آملي، **رحيق مختوم**، الجزء ٤، الصفحة ٤٤٨، أيضًا: **نظرية المعرفة في القرآن**، الصفحتان ٥٨ - ٥٩.



٢. جاء تقسيم المعقولات إلى ثلاثة والتفكيك بين المنطقي والفلسفي لأول مرة، على لسان صدر المتألهين، وهو أول من استعمل المعقول الثاني ليشمل الفلسفي والمنطقي.

٣. يعتبر صدر المتألهين أنّ المعقولات الثانية المنطقية هي أوصاف ذهنية للمعقولات الأولى كما اعتبرها ابن سينا، بينما المفاهيم الفلسفية أوصاف خارجية، والقضايا الحاصلة من كليهما قضايا حقيقية وذهنية.

٤. ليس هناك اختلاف حقيقي عند الحكماء في أنّ المعقولات الثانية المنطقية هي أوصاف ذهنية لموضوعاتها بشرط وجودها الذهني، وأنّ نفس هذه الموضوعات هو منشأ انتزاعها، وإنّما وقع الاختلاف بينهم في نحو وجود المعقولات الثانية الفلسفية.

٥. يردّ صدر المتألهين نظريتين متقابلتين حول كون المفاهيم الفلسفية أوصافًا عقلية محضة أو كونها أوصافًا عينية محضة.

٦. يعتقد المتأخرون من الحكماء أنّ المفاهيم الفلسفية أمور عقلية صرفة ليس لها ما بإزاء ما في الخارج، ويسعى من خلال مبانيه الخاصة إلى إثبات نحو وجود لها، وذلك بالتفريق بين الوجود الرابط والوجود المحمولي.

٧. عندما يطلق اصطلاح الإدراكات الاعتبارية على المعقولات الثانية فلا يقصد منها الاعتباريات الموهومة أو الاعتباريات المحضة التي ليس لها تحقق إلّا في ظرف العمل، فهي إدراكات حقيقية بالمعنى الأعم لهذا الاصطلاح.

٨. المعقولات الثانية هي مفاهيم نفس الأمرية، ولا نعني بذلك أنّها مفاهيم عدمية، أو أنّها مفاهيم مخترعة أو مفترضة، وإنّما لها واقع وراءها تنطبق عليه أو تنتزع منه.

٩. يعتقد جمهور الحكماء أنّ المعقولات الثانية الفلسفية أمورٌ عدمية ويصحح وصف الأشياء الخارجية بها بناءً على تجويزه لصحة حمل الأعدام وعدم اشتراط وجود المحمول في ظرف الاتصاف.

١٠. ابتكر صدر المتألهين اصطلاح «الوجود الرابط» ويعتبر أنّ هذا الوجود متحققٌ في الخارج وهو قسيم الوجود النفسي والوجود الانضمامي.

١١. يذكر صدر المتألهين أهم خصيصة للوجود الرابط وهي أنّه لا يتحقق إلّا في القضايا الإيجابية ولا يتحقق في القضايا السالبة أو القضايا التي في قوة السلب كالتي محمولاتها أعدام محضة.

١٢. ليس الوجود الرابط أمرًا اعتباريًا بمعنى أن لا تحقق له في الخارج، وهو فاقدٌ للماهية ولا يدخل تحت أي مقولة إذا اعتبرنا مقولة الإضافة مقولة ماهوية.

١٣. إنّ أوّل من ابتكر مفهومي العروض والاتصاف هو صدر المتألهين ثم جاء من بعده من قسّمهما إلى أقسام وحاول تطبيقهما على أقسام المعقولات الثلاثة.

١٤. تركزت الإشكالات التي طاولت التصنيف السابق بصورة أساسية على أقسام العارض وبقي الاتصاف والذي هو الملاك في نحو وجود المعقولات الثانية الفلسفية بعيدًا عنها. وانتهت تلك الإشكالات باعتبار العروض والاتصاف مجرّد اصطلاحين نعني بالأول منهما الوجود المحمولي وبالثاني الوجود الرابط.

١٥. البحث عن حقيقة الوجود الرابط عند صدر المتألهين هو بحث عن نحو وجود المعقولات الثانية من جهة ويرتبط من جهة ثانية وإلى حدٍ كبير بنحو ثبوت المحمول للموضوع في الهليات المركبة.

١٦. ينطلق صدر المتألهين لإثبات وجود المعقولات الثانية من أنّ المحمولات التي ليست أعدامًا محضة لها حظٌ من الوجود كالإضافات وأعدام الملكات. وينتهي إلى تبنّي القاعدة والتي لم يصرّح بها إلى أنّ «ثبوت شيء فرع ثبوت الثابت أيضًا».

١٧. في خصوص نحو وجود المعقولات الثانية الفلسفية يعتقد أنّ هذه الأمور لها اتصاف خارجي وعروض ذهني، ويُقصد من الاتصاف الخارجي نفس الوجود الرابط.

١٨. قوام أي نسبة إنّما هو بطرفيها تتبعهما في ظرف الوجود والتحقق، فإذا كان أحدهما تحققه في العالم العيني والخارجي يدل على الآخر، والنسبة كذلك، وإذا كان ظرف الاتصاف ذهنيًا، سيكون تحقق كلا الطرفين أيضًا كذلك.

١٩. يتمسك الملا صدرا بأصل التشكيك في الوجود ليثبت أنّ المعقولات الثانية الفلسفية وجودها وجود رابط، لكنّ حظّها من الوجود حظٌ ضعيف.



٢٠. المختار من رأي العلامة الطباطبائي أنّ المعقولات الفلسفية موجودة في الخارج بوجود موضوعاتها وتشكّل لها منشأ انتزاعها، والتعبير الرائج أنّ وجودها المحمولي في الذهن ووجودها الرابط في الخارج تعابير غير دقيقة لأنّ الربط لا يكون بين الخارج والذهن وإنما بين الخارج والخارج.



# الفصل الخامس

## كيفيّة انتزاع المعقولات الثانية وحكايتها عن الخارج



## ١. انتزاع المعقولات الثانية

كان الحكماء القدماء يردّدون ما يقوله لوك وغيره من الحسّيّين من أنّ كلّ ما يوجد في العقل لا بُدّ أن يكون له وجود سابق في الحس، والفرق بينهما أنّ الحسّيّين يقولون إنّ كلّ ما في العقل محصور بالأشياء التي ترد إليه من خلال الحواس ولا دور للعقل سوى منحها الكلية والتعميم، بينما يرى الحكماء المسلمون أنّ للعقل فعالية أخرى تنتج من خلال دراستها للظواهر الذهنية مفاهيم أخرى.

وقد تقدّم في الفصل الثاني كيفية حصول الإدراك الكلي عند صدر المتألهين، لكنّ صاحب الحكمة المتعالية لم يتعرض بكثير من التفصيل إلى كيفية انتزاع الذهن لهذه المعقولات، ولأول مرة حسب تعبير الشهيد مطهري سعى أحد أهم أعمدة الفلسفة الإسلامية في عصرنا الحاضر العلامة الطباطبائي إلى تبيين انتزاع «المعقولات الأولى» و«المعقولات الثانية» بطريقة جديدة وواضحة لا يعتريها الغموض والالتباس الذي وقع فيه المتأخرون، وحاول التوفيق بين ما ينتجه الذهن من معرفة في نفس الوقت الذي لا نبعد فيه عن الواقع، ويعتبر هذا الأمر من مبتكراته في نظرية المعرفة.

## حضور المعقول الأول: الخطوة الأولى لانتزاع المعقول الثاني

تنقسم التصوّرات بشكل عام إلى تصوّرات جزئية وأخرى كلّية، والكلّيات لا تتحقق من دون الوقوف على الجزئيات.

وتوضيح ذلك أنّ الكلّي لا ينطبق إلّا على جزئياته، ودليل ذلك أنّه لو كنّا




نستطيع أن نتصوّره بدون تصوّر الجزئيات فإمّا أن ينطبق على كل شيء وإمّا أن لا ينطبق على شيء وكلاهما باطل، وبعبارة أخرى إنّ الذهن إذا لم يطو المراحل المعدة لاصطياد المعلوم الذهني فسوف تخترع النفس من ذاتها مفهومًا لا يحمل شأن الحكاية عن العالم الخارجي سواء أكان هذا الواقع نفس الخارج أم واقع النفس.

وكما أنّ للكلّي وجزئياته رابطةً حقيقيةً فكذلك هذه الرابطة موجودة بين الصورة الخيالية وبين الصورة الحسّيّة ونستخلص أنّ هناك رابطة حقيقية بين الصورة المحسوسة والصورة المتخيلة وكذلك بين الصورة المتخيلة والمفهوم الكلي، وثالثًا بين الصورة المحسوسة والمفهوم الكلّي.

وبغضّ النظر عن هذا فالتجربة قد أثبتت أنّ الأشخاص الذين فقدوا بعض الحواس عاجزون عن إدراك التصوّر الخيالي الذي يأتي عن طريق ذلك الحسّ المفقود.

إذًا يمكن تسجيل النقاط التالية:

١. هناك نسبة ثابتة بين الصور الثلاثة.

٢. وجود المفهوم الكلّي متوقف على تحقق التصوّر الخيالي المتوقف بدوره على تحقق الصورة الحسّيّة، وكلّ واحد من هذه الثلاثة يأتي مرتبًا بعد الآخر.

٣. كلّ المعلومات والمفاهيم التصوّرية تنتهي إلى الحواس إمّا بصورة مباشرة بأن يكون الشيء محسوسًا، وإمّا قد مسّته يد التغيير فاكتسب خاصية وجودية جديدة.

٤. هذا المعلوم الذهني سواء أكان بنفسه محسوسًا أم مسبوقًا بمحسوس من المحسوسات فهو ليس منشأ الآثار التي تترتب على نفس المحسوسات.

٥. لا تنحصر التصوّرات الذهنية للإنسان فيما ينطبق على الأشياء المحسوسة، بل هناك تصوّرات ومفاهيم أخرى ترد إلى الذهن من طرف واحد وبترتيب آخر[1]، حيث تشكّل المعقولات الأولى اللبنة الأساسية لها.

---

(١) محمد حسين الطباطبائي، **أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، الجزء ١، الصفحات ٢١٧-٢٢١؛ أيضًا: مرتضى مطهري، **تعليقة أسس الفلسفة**، الجزء ٢، الصفحات ٤٥.



## انتزاع المعقولات الثانية

قبل البحث عن مراحل انتزاع المعقولات الثانية لا بُدّ من تناول حقيقة العلم الحضوري وكيفية إرجاع العلم الحصولي إلى العلم الحضوري، لأنّ المعقولات الثانية عند العلامة الطباطبائي كما سنرى هي مفاهيم بديهية وبسيطة تحصل أولًا بالعلم الحضوري ثم ينتزع الذهن صورة لها.

## إرجاع العلم الحصولي إلى العلم الحضوري

لا بدّ أن نشير بداية إلى أنّ العلم الواقعي ينقسم إلى حضوري وحصولي، وملاك هذا التقسيم هو تعلق العلم، فتارة يتعلق بذات المعلوم عندما يكون الوجود العلمي للشيء نفس وجوده العيني، بحيث يحصل العلم للنفس بدون واسطة بينها وبين المعلوم ويُسمّى بالعلم الحضوري وأخرى يتعلق العلم بما يعكسه المعلوم بمعنى أنّ الوجود العلمي للشيء غير وجوده العيني فتحتاج النفس إلى واسطة لتدرك الوجود ويُسمّى بالعلم الحصولي وتسمّى الواسطة بين العالم والمعلوم اصطلاحًا بالصورة الذهنية أو المفهوم[1].

وهذه القسمة - قسمة العلم إلى حصولي وحضوري - قسمة عقلية حاصرة تدور بين النفي والإثبات لذا لا يمكن فرض قسم ثالث في عرض هذين القسمين.

وأبرز مصاديق العلم الحضوري هو علم النفس بذاتها من دون أن ينحصر به كما يدعيه المشاؤون[2]، بل له مصاديق أخرى فقد أضاف إليه شيخ الإشراق علم العلة بمعلولها[3]، حتى أنّه لم يستثنِ علم العلل المادية بمعلولاتها المادية. أمّا الملا صدرا فقد وسّعَ دائرة العلم الحضوري - طبقًا لمبانيه - فلم يحصرها بعلم الشيء بنفسه ولا بعلم العلة بمعلولها وإنّما أضاف إليها العلم بالصور والمفاهيم الذهنية، فإنّ النفس تطّلع على الأشياء الخارجية بتوسط حصول صورة من المعلوم العيني، وتطّلع

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ٣، الصفحتان ٢٨٨ - ٢٨٩. أيضًا: المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحات ١٥٢- ١٥٤.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٦، الصفحة ١٦٤.

(٣) شهاب الدين السهروردي، **حكمة الإشراق**، الجزء ٢، الصفحات ١٥٠ - ١٥٣.




على الصورة الذهنية من دون توسط صورة أخرى وإلّا لزم التسلسل وهو باطل[١].

وقد أشكل على الملاك الذي قُسّم به العلم إلى حصولي وحضوري - العلم مع الواسطة وبدونها - بأنّ الذهن يُدرك بعض المعاني التصوّرية بواسطة بعض المعاني التصوّرية الأخرى وكذلك بعض القضايا التصديقية بواسطة بعض القضايا الأخرى في الحال الذي تكون جميعها مشهودة للنفس ولا تكون الواسطة سببًا في كونه حصوليًا ولا عدم الواسطة سببًا في كونه حضوريًا إلّا إذا حُملت مشقة نسبته إلى الذهن[٢]. لكنّ هذا الإشكال ينتفي إذا قصدنا بالواسطة المفهوم الذهني الذي يحكي ما وراءه دائمًا.

أمّا العلامة الطباطبائي فهو يرى أنّ قسمة العلم إلى حصولي وحضوري قسمة أولية وحاصرة، لكنّه يخالف غيره بالملاك ويعطي معيارًا أكثر دقةً، فهو يرى أنّ حضور المعلوم عند العالم لا يخلو من حالتين، يقول في ذلك: «وانقسام العلم إلى القسمين قسمة حاصرة، فحضور المعلوم للعالم إمّا بماهيته وهو العلم الحصولي أو بوجوده وهو العلم الحضوري»[٣].

وهذا الملاك من مختصات العلامة التي افترق بها عن صدر المتألهين، وقد وجّه المصباح اليزدي انتقادًا إلى أستاذه يرى فيه أنّه من الأفضل لو أنّ العلاّمة اعتمد الملاك السابق - تقسيم العلم باعتبار الواسطة وعدمها - وذلك: «لأنّ العلم الحصولي لا ينحصر في العلم بالماهيات، فلنا علم بالوجودات وبالواجب تبارك وتعالى تتمثل في المعقولات الثانية وهي علوم حصولية، ولو كان العلم الحصولي مختصًا بالماهيّة لما تعلّق بما لا ماهيّة له كواجب الوجود»[٤].

يظهر أنّ الإشكال غير وارد على الملاك الذي أعطاه العلاّمة، لأنّ حضور الشيء بوجوده إذا لم يَصُغ منه الذهن مفاهيم فإنّه سيبقى علمًا حضوريًّا، وبعبارة أخرى فإنّ حقيقة العلم أنّه حضوري، لكن تارة نصوغ منه مفاهيم ماهوية وعندها سيكون حصوليًّا، وأخرى لا نصوغ هذه المفاهيم بل تبقى تلك الواقعيّات معلومة

---

(١) محمد تقي المصباح، **تعليقة على نهاية الحكمة**، الصفحة ٣٥٠.

(٢) جوادي آملي، **نظرية المعرفة في القرآن**، الصفحتان ٢٠-٢١.

(٣) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، الصفحة ٢٣٧.

(٤) محمد تقي المصباح، **تعليقة على نهاية الحكمة**، الصفحة ٣٤٩.



للنفس بالعلم الحضوري، فهنا عند المستشكل قد تمّ الخلط بين مراتب العلم.

## أقسام العلم الحضوري

ينقسم العلم الحضوري إلى ثلاثة أقسام:

١. علم النفس بذاتها، حيث لا يوجد تعدد وجودي بين العالم والمعلوم إلّا بالاعتبار، وهذا النوع من العلم اتّفق عليه جميع الحكماء.

٢. علم العلة بالمعلول وعلم المعلول بالعلة؛ هذا القسم قال به الإشراقيون وأيّده العلاّمة، ويرد إشكال على هذا القسم من العلم مفاده أنّ المعلوم يجب أن يكون وجوده للعالم لأنّ العلم حسب مبنى العلامة عبارة عن حضور المجرّد للمجرّد، والمعلوم إمّا أن يكون جوهرًا أو عرَضًا، فإن كان جوهرًا لزم أن يكون موجودًا لنفسه، وموجودًا لغيره بحكم معلوميته وهو محال، لأنّ الوجود في نفسه إمّا أن يكون لنفسه أو لغيره فهما قسمان متقابلان لا يجتمعان. وإن كان المعلوم عرضًا كان موجودًا لموضوعه بحكم عرضيته وموجودًا للعالم بحكم معلوميته، والعرض الواحد لا يوجد في موضوعين، بناءً على هذا الإشكال لا تكون الجواهر معلومة لغيرها وبالتالي لن تكون العلّة معلومة لمعلولها ولا المعلول معلومًا لعلته[1].

قد أجاب العلامة بقوله: «وذلك لأنّ المعلول وجود رابط بالنسبة إلى وجود علته قائم به غير مستقل عنه بوجه. فهو، أعني المعلول حاضر بتمام وجوده لعلته غير محجوبٍ عنها، فهو بنفس وجوده معلومًا لها علمًا حضوريًا إن كانا مجرّدين. وكذلك العلة حاضرة بوجودها لمعلولها الرابط لها القائم بها المستقل باستقلالها فهي معلومة لمعلولها علمًا حضوريًا إن كانا مجرّدين»[2].

ذلك أنّ المعلول وجود رابط لعلته فهو متحد الوجود معها، فإنّ في وجود علته، والعلة موجودة لنفسها، فهي معلومة لنفسها، والمعلول غير خارج عن وجود علته، فهو معلوم بمعلومية العلة لنفسها، وكذا العلة عالمة بنفسها والمعلول غير

(١) حسين العُشاقي الأصفهاني، **وعاية الحكمة في شرح نهاية الحكمة**، الصفحة ٢٢٠-٢٢١.
(٢) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، الصفحة ٢٦٠.




خارج عن وجود العلة فالمعلول عالم بالعلة بعالمية العلة بنفسها[١].

هذا الجواب على الإشكال قائم على أنّ لعلم العلة بالمعلول مرتبتين؛ فالمعلول كما أنّه موجود في مرتبته الخاصة، كذلك موجود في مرتبة وجود علته، وعليه يتفرع علم العلة بالمعلول في مرتبة وجود المعلول، وعلم العلة بالمعلول في مرتبة وجود العلة والثاني هو محل البحث[٢].

٣. علم المعلولين المجرّدين بعضهما ببعض عندما يشتركان في علة ثالثة؛ وقد صَعُب على المحققين إثبات هذا القسم بالبرهان لأنّه لا يوجد اتحاد وجودي بينهما، وإن كان هناك اتصال وجودي بوجه من الوجوه[٣].

وقد قلنا إنّ المعلول بوجوده الرابط غير خارج عن علته، ومن هنا تعلق علم العلة به، فإذا حضر عند العلة معلول آخر غير الأول، كان المعلول الأول حاضرًا للثاني، لأنّ الحاضر عند شيء حاضر لذلك الشيء، فلأحد معلولي علة ثالثة علم بزميله الآخر.

## أقسام العلم الحضوري للإنسان

يذكر العلامة الطباطبائي في كتابه **أسس الفلسفة والمذهب الواقعي** هذه الجملة: «ولمّا كنّا نعتمد في النهاية على العلم الحضوري، أي ذلك العلم الذي يكون معلومه حاضرًا لدى العالم بواقعه الخارجي لا بصورته، أي إنّ العالم قد أدرك ذات المعلوم وواقعه، فمن البديهي أنّ الشيء المغاير لنا والذي هو خارج عنّا لن يكون عين ذاتنا وجزء واقعنا، فلا بُدّ أن يكون واقع الشيء الذي ندركه إمّا ذات وجودنا وإمّا من المراتب الملحقة بوجودنا»[٤].

فبحسب عبارة العلامة ينقسم العلم الحضوري للإنسان إلى قسمين:

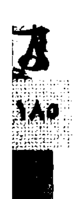
---

(١) حسين العُشاقي الأصفهاني، **وعاية الحكمة في شرح نهاية الحكمة**، الصفحة ٢٢١.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤٦.

(٣) على رنجبر حقيقى، «معرفت شناسى حضورى»، الصفحة ١٧.

(٤) محمد حسين الطباطبائي، **أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، الجزء ٢، الصفحتان ٥٢ - ٥٣.




١. علم الإنسان بنفسه وبذات وجوده.

٢. علم الإنسان بالمراتب الملحقة بوجوده.

ويمكن أن نفرض للقسم الثاني ثلاثة أقسام أخرى:

١. العلم الحضوري للنفس بأفعالها التي تحدث في إطار وجودها كالحالات النفسية والإحساسات والعواطف.

٢. العلم الحضوري للنفس بقواها ووسائلها التي بواسطتها تؤدي هذه الأفعال.

٣. العلم الحضوري للنفس بالصور والمفاهيم الذهنية.

ومن الممكن أن نصطلح على ارتباط النفس بذاتها «بوحدة العالم والمعلوم» وعلى ارتباط النفس بأفعالها وقواها باتحاد العالم والمعلوم، وعلى ارتباط النفس بالصور والمفاهيم الذهنية بالاتصال الوجودي بين العالم والمعلوم.

في القسم الأول يشكّل العالم والمعلوم واقعية واحدة، وفي القسم الثاني الاتحاد بين العالم والمعلوم هو من قبيل اتحاد المعلول بعلته الإيجادية، بمعنى أنّ الارتباط عين وجود أحدهما وواقعه بالنسبة إلى الآخر لا أنّ كلّا منهما له وجود وواقع والارتباط هو خاصيتهما، وهذا اللون من الارتباط هو من طرف واحد، فالوجود الأول (النفس باعتبارها علة لأفعالها) مستقلّ ومستغنٍ عن الآخر بينما الثاني له وجود فقير ورابط بالنسبة للنفس[1].

أمّا في القسم الذي عبّرنا عنه بالاتصال الوجودي بين العالم والمعلوم، فإنّ العالم هنا يُدرك الصور الذهنية بواسطة إحدى القوى النفسانية (القوة المدركة)، فالارتباط بين هذه الصور والنفس إنّما يتمّ بواسطة القوة المدركة؛ وبناءً عليه فإنّ المعلوم من الناحية الوجودية أضعف رتبة من النفس.

---

(١) مرتضى مطهري، **تعليقة أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، الجزء ٢، الصفحة ٥٥.

## بعض خصائص العلم الحضوري

وقبل أن نختم البحث عن العلم الحضوري نشير إلى عدّة ملاحظات:

١. لا معنى لحصول الخطأ في العلم الحضوري وذلك لأنّ نفس الواقع العيني هو مورد مشاهدة النفس من دون حاجة إلى واسطة، والخطأ في الإدراك لا يمكن تصوّره إلّا في حالة وجود واسطة بين النفس المدركة والذات المُدركة حتى يرد السؤال عن المطابقة وعدم المطابقة. وحيث لا واسطة لا يبقى مجال للسؤال عن المطابقة وعدمها.

٢. المعلوم في العلم الحصولي هو مفهوم وماهية كلّية قابلة للصدق على كثيرين وإن تقيّدت بألف قيد، بينما المعلوم في العلم الحضوري شخصي وهو نفس حقيقة الوجود والتي هي ذاتًا متشخصة[١].

٣. يفترق العلم الحضوري عن العلم الحصولي في أنّ الأول لا تتدخل فيه قوة خاصة ولا آلة معيّنة وإنّ العالم يدرك واقع المعلول حقيقة بخلاف العلم الحصولي، فإنّه تتدخل فيه قوة معينة من قوى النفس المختلفة، عملها أخذ الصور، والنفس تصبح عالمة بواسطة تلك القوى.

٤. قد يكون علم الإنسان بذاته وحالاته النفسية بالعلم الحصولي أيضًا، وذلك لأنّ علم الإنسان بذاته وحالاته النفسية على شكلين: أحدهما هو ذلك الإدراك الابتدائي الذي تتمتع به النفس في بدء تكونها وحدوثها حيث لا يكون لديها تصوّر ذهني عن أي شيء حتى عن ذاتها وحالاتها النفسية، والثاني تلك الصور التي تظهر لها تدريجيًا للأشياء الخارجية عن طريق الحواس، فتصبح القوة المدركة وتنعطف النفس نحو عالمها الباطني وتعدّ صورًا لها وبحالاتها النفسية فتصبح عالمةً بنفسها وبحالاتها بالعلم الحصولي.

٥. المعرفة الحضورية للإنسان بذاته مقدَّمة على سائر أقسام معرفته الحضورية، وذلك لأنّ بقية أقسام العلم الحضوري للنفس من ملحقاتها ومراتبها، فهذه المعارف الحضورية التي تقع ضمن دائرة وجودنا مرتبطة بحسب الواقع

---

(١) جوادي آملي، **شرح الحكمة المتعالية**، الجزء ٦، الصفحة ٣٤.




والوجود بواقعنا ووجودنا بحيث يكون وجودها عين الربط والإضافة، وعليه فلا يمكن إدراك ملحقاتي ومراتب نفسي من دون إدراك سابق لـ «أنا» التي تضاف إليها هذه الملحقات والمراتب[١].

## إثبات العلم الحضوري: حضور الذات لدى الذات

كل واحد منّا له شعور بـ «الأنا» وكلّ فرد يشاهد عينًا وجود شيء لا ينطبق عليه أي عضو ولا ينسجم مع الخواص العضوية، لأنّه لا يختلف بزيادة أو نقيصة تلك الأعضاء، ولا يتغير بمرور العمر، وقد يغفل الإنسان عن جميع أعضائه ولا يغفل عن ذاته أبدًا. إذًا نحن ندرك ونعلم علمًا حضوريًا بأمر بسيط لا يقبل انقسامًا ولا كثرة، ثابت لا يتغير، حاضر لا يغيب، يقول العلامة الطباطبائي: «ومن العلم أيضًا علم الواحد منّا بذاته التي يشير إليها ويعبّر عنها بـ «أنا» فإنّه لا يلهو عن نفسه ولا يغفل عن مشاهدة ذاته، وإن فرضت غفلته عن بدنه وأجزائه وأعضائه»[٢].

بهذا البرهان يثبت وجود العلم الحضوري، ويثبت به أيضًا أنّ العلم والمعلوم مجرّدين عن المادة وآثارها. يقول صدر المتألهين: «إنّا ندرك ذواتنا بعين صورتنا التي نحن بها لا بصورة زائدة عليها، فإنّ كل إنسان يدرك ذاته على الوجه الذي يمتنع فيه الشركة، ولو كان هذا الإدراك بصورة حاصلة في نفسنا فهي تكون كلّية وإن كانت مجموعة كلّيات جملتها تختص بذات واحدة، إذ مع ذلك لا يخرج نفس تصوّره عن احتمال الصدق على كثيرين، وأيضًا كل مفهوم كلّي وصورة ذهنية نحن نشير إليه بـ «هو» ونشير إلى ذاتنا بـ«أنا»، فعلمنا بذاتنا عين وجود ذاتنا وهويتنا الشخصية»[٣].

وتوضيح ذلك أنّ علم الواحد منّا بذاته يتم من دون حضور ماهية ذاته عند ذاته حضورًا مفهوميًا، وبتعبير آخر من دون توسط صورة علمية، وذلك لسببين:

**أولًا**: إنّ أي مفهوم يحضر في الذهن كيفما فرض لا يأبى بالنظر إلى نفسه

---

(١) مرتضى مطهري، **تعليقة أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، الجزء ٢، الصفحات ٥٠ – ٦٠.

(٢) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، الصفحتان ٢٣٦ - ٢٣٧.

(٣) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ٦، الصفحة ١٥٦.



الصدق على كثيرين، والحال أنّ المعلوم (النفس) أمر شخصي لا ينطبق على غيره.

**ثانيًا**: لو كان الحاضر لذواتنا عند العلم بها هو ماهيّتها دون وجودها، للزم أن تكون للنفس ماهيّة قائمة بوجودها العيني وأخرى قائمة بالذهن الذي هو أيضًا من مراتب وجودها العيني، فكان لها ماهيتان قائمتان بوجود واحد وهو ممتنع لأنّه من قبيل اجتماع المثلين[1].

## آلية إرجاع العلم الحصولي إلى العلم الحضوري

ينطلق العلامة الطباطبائي في نظريته هذه من أنّ كل علم وإدراك يتمتع ذاتًا بخاصية الكشف عن الخارج، وهذه الخاصية توجب أن تكون الصور الذهنية متطابقة تمام المطابقة مع المعلوم الخارجي، لكنّا نرى أنّ هذه الصورة لا تترتب عليها الآثار الخارجية المترتبة على المعلوم الخارجي كما تقدّم ذلك مرارًا. طبعًا ينبغي الإشارة إلى أنّ العلاّمة يرى أنّ الصورة العلمية كيفما فرضناها فهي مجرّدة عن المادة عارية عن القوة، لذلك فهي أقوى وجودًا من المعلوم المادي الخارجي الذي يقع عليه الحس وينتهي إليه التخيل والتعقل، وعندما يُقال إنّ المعلوم الذهني بالذات لا تترتب عليه آثار المعلوم الخارجي بالعرَض فهذا لا يعني أنّ المعلوم الذهني هو نفس المعلوم الخارجي مع سلب الآثار وإنّما للمعلوم الذهني آثار الوجود المجرّد للصور الإدراكية[2].

من هنا يطرح السؤال التالي: ما دام أنّ هذه الصور ليست منشأ للآثار بخلاف الأشياء الخارجية فمن أين لنا أن نحكم بالمطابقة وعدم المطابقة، وبعبارة أخرى، كيف يمكن أن يتم العبور من الوجود الذهني إلى الوجود الخارجي؟

يعتقد العلامة أنّ النفس لا بُدّ لها أن تنتهي إلى واقع تناله بالعلم الحضوري - بناء على ذلك كلّما اتسعت دائرة علم الإنسان الحضوري فإنّ هذا يكشف عن اتساع دائرة اتصال النفس الوجودي بالوجود ومراتبه - ويكون منشأ الآثار، ومن

(١) محمد تقي المصباح، **تعليقة على نهاية الحكمة**، الصفحة ٣٥.

(٢) للمراجعة: **نهاية الحكمة**، الصفحات٢٣٧ - ٢٣٩.




ثم تدرك ذلك الواقع بالعلم الحصولي بأن تأخذ منه صورة بلا واسطة هو نفس المعلوم حضورًا مع سلب منشئية الآثار. يقول العلامة:

«والنفس إذا اتصلت من طريق الحواس نوعًا من الاتصال بالخارج المادي استعدّت لأن تشاهد هذا الموجود المثالي أو العقلي - تام الوجود قائمًا بنفسه مجرّدًا عن المادة في وجوده - في عالمه فتتحد به اتحاد المدرِك بالمدرَك فتأخذ منه صورة لنفسها، وهذا علم حضوري تجد به النفس عين هذا المعلوم الموجود في الخارج، ويوجب الاتصال الذي بالمادة أن تطبّقه النفس على المادة وتذعن أنّه المصداق المادي من غير ترتب الآثار عليه، فيحصل من هذا التطبيق العلم الحصولي»[١].

وهذا يتم بواسطة تصرّف تقوم به القوة المدركة (الخيالية)، ومصداق هذا تارة تكون المدركات المحسوسة الموجودة بحقيقتها في الحسّ، حيث تظفر بها القوة المدركة هناك - وهي عبارة عن خصوصيات مادية عن الواقع المادي الخارجي التي تتصل بالنفس عن طريق الحواس وتتحد بالقوى الحسية نظير الأثر المادي الذي يظهر في الشبكة عند الرؤية، فما هو محسوس ابتداءً هو الآثار المادية الناتجة عن موافاة الحس للمحسوسات الخارجية - وأخرى تكون المدركات غير محسوسة.

والقوة التي تقوم بأخذ صورة للمعلوم الحضوري هي قوة الخيال، فهذه القوة تُخزّن جميع الصور الذهنية المتمركزة في الحافظة، ولا تستطيع هذه القوة أن تولّد تصوّرًا من ذاتها، وإنّما العمل الوحيد الذي تستطيعه هو أنّها إذا ظفرت باتصال وجودي بواقع من الواقعيات فإنّها تصوّر له صورة ثم تخزنها في الحافظة، ومن الواضح أنّ هذه القوة - القوة المتخيلة - والتي عملها أخذ الصور ليس لها وجود مستقل بذاته عن وجود النفس، لذا لا يتم أي اتصال بين القوة المتخيلة والواقع ما لم يتم بين النفس ذاتها وذلك الواقع، وإذا تمّ هذا الاتصال تصوغ القوة الخيالية صورة وتودعها في الحافظة، وبالاصطلاح فإنّها تصوغ منه معلومًا بالعلم الحصولي[٢].

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، تعليقة العلامة الطباطبائي، الجزء ١، الصفحة ٢٦٨.

(٢) محمد حسين الطباطبائي، **أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، الجزء ٢، الصفحتان ٥١ - ٥٢؛ أيضًا: مرتضى مطهري، **تعليقة أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، الجزء ٢، الصفحتان ٤٧ - ٤٨.





وبعبارة أخرى فإنّ الوهم هو الذي يوهم المُدرك أنّ الحاضر عنده حال الإدراك هو الصورة المادية، فيطلب آثارها الخارجية فلا يجدها معها، فيحكم أنّ المعلوم هو الماهية بدون ترتب الآثار الخارجية، ومن هنا يظهر أنّه لا يوجد علم حصولي من دون حكم مستبطن[١].

إذًا فجميع معلوماتنا الذهنية بالنسبة للعالم الخارجي والعالم الباطني هو الاتصال والاتحاد الوجودي بين واقع الشيء المدرَك وواقع الشيء المدرِك.

## معرفة النفس نقطة ابتداء المعرفة

تشكّل معرفة النفس لذاتها والمراتب الملحقة بها نقطة البدء في علم المعرفة في الحكمة المتعالية، وهذا مبني على أنّ النفس خلاصة عالم الخلقة، بالإضافة إلى كونها حاوية للعوالم الثلاث: الطبع والمثال والعقل ومتيسر لها طيّ هذه المراحل، فإنّ لها أيضًا ارتباطًا محوريًّا مع العالم الخارجي تدرك فيه الموجودات الخارجية عن طريق الحواس كما تدرك بعضها الآخر عن طريق الفكر.

لقد مرّ معنا عند البحث عن أقسام العلم الحضوري للإنسان أنّ هناك ثلاثة أنواع:

١. علم النفس بذاتها،

٢. علم النفس بأفعالها التي تحدث في إطار وجودها،

٣. العلم الحضوري للنفس بقواها ووسائلها التي بواسطتها تؤدي هذه الأفعال.

يضيف العلامة قسمًا رابعًا من أقسام العلم الحضوري، وهذا القسم عبارة عن مجموعة من الخواص المادية للواقعيات المادية الخارجية التي تتصل بالنفس عن طريق الحواس والاتصال بالقوى الحساسة، فالمحسوسات موجودة بواقعيتها في الحواس، وذلك لأنّ الآثار المادية الواردة على حواسنا تحدث أفعالًا وانفعالات،

---

(١) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، الصفحة ٢٣٩.



وتصبح جزءًا من أجسامنا، ثم تبدأ قوة الخيال بأن تتصل بواقع الشيء وتأخذ منه صورة أي تصيّره معلومًا حصوليًا. وعند العلاّمة فإنّ هذا العلم الحصولي هو من خاصية النفوس لتعلقها بالمادة فتضطر إلى هذا الاعتبار العقلي، ومن هنا كان علم العقول علمًا حضوريًّا لتجردها عن المادة ذاتًا وفعلًا.

## حقيقة الحكم في القضايا عند الطباطبائي

قبل أن نبدأ بتبيين حقيقة الحكم عند العلامة الطباطبائي يحسن الإشارة إلى أنّ الفلسفة الإسلامية قد تركّزت أولًا وبالذات على دراسة العلم من حيث كونه تصوّرًا ومفهومًا، وكذلك الألفاظ التي تتصل به من قبيل المعرفة، الصدق، التبيين، الاعتقاد وغير ذلك. فهذه الألفاظ تُنسب للمفاهيم أولًا وبالذات ولغير المفاهيم كالقضايا ثانيًا وبالعرَض، وبشكل عام لم يتعرض الحكماء المسلمون لمباحث القضايا إذا ما استثنينا ما ورد منها في المنطق عند البحث عن «ملاك الصدق والكذب في القضايا» وبالتالي فالأحكام التي تنتج عندهم في مباحث العلم والإدراك ستكون موجّهة أوّلًا وبالذات للتصوّرات، وثانيًا وبالعرَض للتصديقات[1].

هذا بخلاف ما نجده في الفلسفة الغربية فقد انصبّت جهودهم على دراسة العلم من حيث أنّه عبارة عن قضايا لا سلسلة مفاهيم. ولعلّ الذي دفع الفلاسفة المسلمين إلى الاهتمام بالعلم من الناحية التي ذكرناها هو أنّهم اعتبروا القضية المنطقية مركبة من عدّة تصوّرات، لذا اهتموا بشكل أساسي بالمفاهيم التي تتألف منها القضايا.

يقسّم المنطقيون العلم إلى تصوّر وتصديق، والتصوّر يطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين:

١. التصوّر الذي هو مطلق الحضور الذهني، يرداف بهذا المعنى العلم وهو الذي ينقسم إلى تصوّر وتصديق ويُسمّى المقسّم والتصوّر العام.

٢. المعنى الثاني هو المعروف عن أهل المعقول وهو عبارة عن ظاهرة ذهنية

---

(١) بيوك عليزداه، **رسالة دكتوراه في اتحاد العاقل والمعقول عند الملا صدرا**، الصفحة ٨٩.




بسيطة تتميز بشأن الحكاية عمّا وراءها[١]. وهو لا يكون اعتقادًا، فيكون قسمًا من أقسام العلم وقسيمًا للتصديق ويُسمّى التصوّر الساذج والتصوّر الخاص[٢].

والتصديق أيضًا يطلق على معنيين:

١. القضية المنطقية التي أبسط أشكالها يتكون من موضوع ومحمول وحكم باتحادهما.

٢. يأتي التصديق بمعنى نفس الحكم والذي هو أمر بسيط يعكس اعتقاد الشخص باتحاد الموضوع والمحمول، ولا يعتبر تصوّر الأجزاء الأخرى للقضية من تصوّر الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية داخلًا في حقيقة التصديق، فكلا التصوّر والتصديق أمران بديهيان لأنّهما نحوان من أنحاء الوجود، وكل وجود بسيط، ومع بساطته يتشخص بذاته لا بأمر زائد. يقول صدر المتألهين في بيان حقيقتهما:

«فالحق أن يقال في تقسيم العلم إلى التصوّر والتصديق كما يستفاد من كلام المحققين أنّ حصول صورة الشيء في العقل الذي هو العلم إمّا تصوّر ليس بحكم وإمّا تصوّر هو بعينه حكم [...] والتصوّر الثاني يُسمّى باسم التصديق [...] وهو المراد من قولهم العلم إمّا تصوّر فقط، وإمّا تصوّر معه حكم، فإنّ المحققين لم يريدوا بهذه المعيّة أن يكون لكل من المعيّن وجود غير وجود صاحبه في العقل، حتى يكون أحدهما شرطًا أو جزءًا، والآخر مركبًا منه أو مشروطًا به كما يتوهم في بادئ النظر من كلامهم، إذ لأجل أنّهم رأوا أنّ التصديق لا يتحقق إلّا إذا تحققت تصوّرات ثلاثة فتوهموا أنّ المراد من التصوّر المعتبر في ماهية التصديق هو تلك التصوّرات المباينة له، بل هذه المعية إنّما هي عند التحليل الذهني بين جنسه وفصله»[٣].

وقد اختلف في المعنى الثاني في أنّ متعلق الحكم هل هو ذات النسبة أو

---

(١) محمد تقي المصباح، **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، الجزء ١، الصفحة ١٧٢.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **منطق نوين** - ترجمة وشرح كتاب: **اللمعات المشرقية في الفنون المنطقية**، الصفحة ٣.

(٣) صدر الدين الشيرازي، **رسالة التصوّر والتصديق**، الصفحة ٣١٢.

وقوعها وعدم وقوعها. ولتوضيح ذلك نتعرض بشكل مختصر إلى الأقوال في أنواع القضايا ورأي العلامة الطباطبائي في ذلك:

١. القضية الحملية مركبة من جزأين هما الموضوع والمحمول، والتصديق عبارة عن انتقال الذهن من تصوّر إلى تصوّر آخر على أساس قواعد تداعي المعاني وهذا الرأي يتبناه أكثر الفلاسفة الحسّيّين.

٢. القضية الموجبة تتألف من ثلاثة أجزاء: الموضوع، المحمول، والحكم، وعلى هذا فالحكم والنسبة الحكمية (نسبة المحمول إلى الموضوع) شيء واحد. وأغلب المناطقة الجدد يتبنَّون هذا الرأي.

٣. رأي المشهور من الحكماء المسلمين وهو أنّ القضية الموجبة تتألف من أربعة أجزاء: الموضوع، المحمول، النسبة الحكمية والحكم، وعلى هذا تصبح السوالب مركّبة من الأجزاء الثلاثة الأولى، ولا ينافي ذلك وجود النسبة الحكمية لأنّ سلب الحكم معناه عدم جعله لا جعل عدمه[1].

كذلك القضية الموجبة إذا كانت هليّة بسيطة تتركّب من ثلاثة أجزاء الموضوع، المحمول والحكم بالاتحاد وتحذف النسبة الحكمية، لأنّ مفاد الحكم في الهليّة البسيطة ثبوت الموضوع لا ثبوت شيء، فلا معنى لتخلل النسبة بين الشيء ونفسه، وبناءً على هذا فالهليّة البسيطة السالبة ثنائية (تتركّب من جزأين هما الموضوع والمحمول) ليس فيها نسبة حكمية ولا حكم: «وهذا التفصيل ربّما يظهر من كلام صدر المتألهين وإن صرح في موضع آخر بثوت النسبة الحكمية في جميع القضايا»[2].

٤. يرى العلامة الطباطبائي أنّ هناك شيئًا مسلّمًا في خصوص القضايا الموجبة وهو أنّنا عندما نثبت محمولًا لموضوع (زيد قائم) فعلاوة على تصوّر الموضوع

---

(١) توضيح ذلك: إنّ القضية السالبة لا حكم فيها لا أنّ فيها حكمًا عدميًا غير أنّ النفس لمّا اعتادت جعل الحكم في الموجبات وهو فعل منها، فإذا اختبرت السوالب ولم تفعل وراء الموضوع والمحمول فيها شيئًا أخطأت فحسبت عدم الفعل منها فعلًا عدميًا فحسبت القضية السالبة ذات حكم إيجابي. محمّد تقي المصباح، **دومين يادنامه علامه طباطبائي**، الصفحتان ٨١ - ٨٢.

(٢) محمد تقي مصباح، **تعليقة على نهاية الحكمة**، الصفحة ٥٧.




(زيد) وتصوّر المحمول (قائم) فقد تم عمل خاص في الذهن يُسمّى بالحكم أو الإقرار أو الإذعان ويمتاز هذا العمل الخاص من بين جميع الأمور النفسية بميزة هي أنّ له ناحيتين:

– الأولى: من ناحية أنّه انفعالي، بمعنى أنّ القوة المدركة ونتيجة اتصالها بالواقعيات تصوّر صورًا تحكي عن الخارج، فيكون الحكم صورة تعكس واقع الأمر ونفسه وتكشف الوجود الخارجي لارتباط الموضوع بالمحمول، والحكم من هذه الجهة علم حصولي وصورة ذهنية وكيفية انفعالية.

– الثانية: يمتاز الحكم كبقية الأمور النفسية الأخرى من قبيل الإرادة والشوق واللذة بأنّها من الأمور غير الانفعالية غالبًا وتتعلق بأجهزة نفسية أخرى غير جهاز الذهن، لذا لم تكن صورًا لأشياء تحكي الواقع الخارجي، فالحكم من هذه الجهة يُسمّى إقرارًا وإذعانًا، وهو فعلي وحضوري[١].

إذًا للحكم حيثيتان: «فالحكم: فعل النفس، وهو مع ذلك من الصور الذهنية الحاكية لما وراءها، ولو كان الحكم تصوّرًا مأخوذًا من الخارج، كانت القضية غير مفيدة لصحة السكوت، كما في كل من المقدم والتالي في القضية الشرطية، ولو كان تصوّرًا أنشأته النفس من عندها من غير استعانة من الخارج، لم يحك الخارج»[٢].

بعدما ثبت أنّ الحكم فعل النفس يُفرّق العلامة الطباطبائي بين الحكم بهذا الاعتبار وبين الحكم باعتباره جزء القضية، فالحكم بما أنّه فعل النفس يحتاج إلى تصوّر النسبة الحكمية لا بما هو جزء القضية، ويدل على ذلك خلو الهليّات البسيطة عن النسب الحكمية[٣]. وهذا يشعر أنّ النسبة الحكمية لها علاقة بالإنسان الذي يصدر الحكم بخلاف القضية الصادقة بغضّ النظر عن الذي يحكم فيها.

وبناءً على ذلك فالقضية عند العلامة تتألف من ثلاثة أجزاء: الموضوع والمحمول والحكم، والسالبة من جزئين: الموضوع والمحمول. فبعد تصوّر الموضوع

---

(١) مرتضى مطهري، **تعليقة أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، الصفحات ٧٨ - ٨٠ (تلخيص).

(٢) محمد حسين الطباطبائي، **بداية الحكمة**، الصفحتان ١٤٧ – ١٤٨.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٥١.




والمحمول في القضية السالبة يتوقف الذهن ولا يحكم بشيء، وبالتالي لا يُقيم نسبة بين الموضوع والمحمول، وهنا يحسب الذهن عدم الحكم في هذا المورد حكمًا بالعدم، ويفترض للقضية السالبة قياسًا على القضية الموجبة أربعة أركان مجازًا.

## المراحل التي تطويها عملية انتزاع المعقولات الثانية

### أ. انتزاع المعقول المنطقي

بعد أن ينال الإنسان بواسطة قواه المدركة مجموعة من التصوّرات والتصديقات والتي شأنها أنّها تحكي بصورة مستقيمة عن الواقع الخارجي، يتجه الذهن بفعاليته بشكل مباشر إلى هذه التصوّرات والتصديقات ويحاول أن يدرس الأحكام والروابط فيما بينها، ونتيجة ذلك يحصل على إدراكات جديدة. هذه التصوّرات الجديدة لا تحكي عن أحوال النفس وليست حاكية أيضًا عن عالم النفس، فهي لا تحكي إلّا عن واقعها والذي هو الذهن، هذه المفاهيم هي المعقولات الثانية المنطقية.

إذًا ليست المفاهيم المنطقية قوالب ذهنية موجودة بالفطرة، لأنّه كما أوضحنا فإنّ الذهن خال من أي إدراك تصوّري أو تصديقي في بدو نشأته، وتحصل هذه المفاهيم نتيجة المقايسة التي تتم بين المعقولات الأولى بشرط وجودها الذهني.

تقدمَ في مباحث هذه الرسالة أنّ ابن سينا أورد جملة حول المعقولات الثانية في أنّها تستند إلى المعقولات الأولى، لكن ينبغي التوضيح أنّ هذا الاستناد لا يجب أن يتم بشكل مباشر، بل قد ينتزع الذهن معقولات منطقية تستند إلى معقولات منطقية تستند بدورها إلى معقولات أولى؛ فالمفاهيم المنطقية قد تصبح منشأ لانتزاع مفاهيم منطقية ثانية، من هنا نستطيع أن نقسّم المعقولات المنطقية إلى أقسام:

١. بعض المفاهيم المنطقية هي وصف لمفاهيم مفردة - المفرد هنا ليس الجزئي مقابل الكلي وإنما المفرد مقابل المركب - كمفهوم الكلي والجزئي، تنتزع مباشرة من المعقولات الأولى.

٢. بعض المفاهيم المنطقية هي وصفٌ للمفاهيم الكلية والجزئية كمفهوم التصوّر.




٣. بعض هذه المفاهيم هي وصف للمفاهيم المركّبة، فهي تصف عدة مفاهيم في هيئتها المركّبة، كمفهوم «الحد التام» ومفهوم «القضية».

٤. بعض هذه المفاهيم هي وصف لأكثر من قضية مركبة بترتيب خاص كمفهوم «القياس»، وعناوين العلوم من الممكن أن تحسب من المفاهيم المنطقية كالفلسفة، الفيزياء، الرياضيات، وحتى مفهوم العلم نفسه عندما يُستعمل في خصوص فرع بعينه[1].

## ب. انتزاع المعقول الفلسفي

تقدّمَ أنّ أساس المفاهيم التي تشكّل لنا فهمًا لعالم الوجود هي المفاهيم الفلسفية، هذه المفاهيم في وجودها محيّرة، ففي عين حضورها غائبة في الخارج وفي عين غيابها حاضرة في الذهن. وتقدّمَ أيضًا عندما تناولنا خصائص المعقول الفلسفي أنّ هذه المفاهيم يحصل عليها الذهن نتيجة المقايسة، وهذا يعني أنّ هذه المفاهيم كلّها مفاهيم نسبية وإضافية من دون أن يعني ذلك أنّ الذهن لا يستطيع أن يصوغ منها مفاهيم اسمية، ومن جهة أخرى فإنّ الشيء الواحد قد يكون مصداقًا لأكثر من مفهوم فلسفي، فالشيء الواحد قد يكون علة باعتبار وقد يكون معلولًا باعتبار آخر.

وقد جرت عادة الحكماء أن يفسروا حصول الذهن على هذه المفاهيم بأنّ المفاهيم الماهوية تشكّل عنوانًا ومواضيع لأوصاف ومحمولات تتصف بها الأشياء الخارجية، فمثلًا نحن ندرك مفهوم الإنسان بما هو حاكي عن الخارج وبالتأمل فيه ننتزع منه مفهوم الإمكان ونحمله عليه، وبالنظر إلى أنّ عمدة المعقولات الثانية الفلسفية تحكي عن أحكام الوجود، فالماهيّة بما هي لا تصلح لانتزاع هذه المفاهيم وإنّما الماهية الموجودة تصلح لذلك، لذا فنحن نحمل هذه العوارض على الماهية بالعرَض.

وننبّه هنا إلى أنّ التأمل في مفهوم ماهوي واحد لا يكفي لعملية الانتزاع، بل في أكثر الموارد نحن نجري عملية قياس بين مفهومين وندرك النسبة القائمة

---

(١) محمد فنائى اشكورى، **معقول ثاني**، الصفحة ١٩٠.



بينهما، لذلك كانت هذه المفاهيم دائمًا موجودة بصورة متقابلة كالوجود والكثرة، العيني والذهني، العلة والمعلول، القوة والفعل، وغيرها.

والمهمّ أيضًا أنّ المفهوم الفلسفي المُنتزع من مفهومين في انتسابه إلى أي موضوع، على أي من كلا المفهومين يُحمل؟ وهنا نصل إلى المرحلة الأخيرة التي جهد العلامة الطباطبائي في تبيين آلية انتزاع المعقول الفلسفي من مفهومين ماهويين.

فعندما تقع أبصارنا على العالم الخارجي، ندرك صورة حسية كالسواد مثلًا وصورة أخرى كالبياض. ففي الحركة الثانية - إدراكنا للبياض - فإنّ ذلك يكون في حالة وجود السواد لدينا فنشاهد أنّ السواد لا ينطبق على البياض كما ينطبق على نفسه، فنحصل على نسبة حمل السواد على نفسه وعلى عدم حمل السواد على البياض، وعند تكرار هذا العمل - حمل السواد على نفسه - يعتبر عدم النسبة الإيجابية بين السواد والبياض نسبة أخرى مغايرة للنسبة الإيجابية وعندئذٍ تظهر نسبة متخيلة هي السلب[1]، في مقابل نسبة الإيجاب. بعد صياغة هذين المفهومين (الإيجاب والسلب) تلاحظ القوة المدركة النسبة القائمة بين الطرفين فتنسب في القضية السالبة السلب إلى طرفي القضية، ومن هنا يقوم كلٌّ من الطرفين بالانفصال عن الآخر وطرده، وعندئذٍ يظهر معنى الكثرة النسبية أو العدد والكثرة، وعندئذٍ يظهر معنى الوحدة، ومن هنا نعلم أنّ الكثرة مفهوم سلبي (سلب السلب) مقابل الوحدة[2]. ونتيجة هذا العمل نحصل على ستة مفاهيم:

١. مفهوم السواد؛ ٢. مفهوم البياض؛ ٣. مفهوم الإيجاب؛ ٤. مفهوم السلب؛ ٥. مفهوم الكثرة؛ ٦. مفهوم الوحدة.

ومن الواضح أنّ عمل المقارنة الذي قام به الذهن ما كان ليتسنّى إلّا بوجود صورتين على الأقل لأنّه ليس من الممكن مقارنة شيء واحد مع نفسه، ولمّا كانت المقارنة بين مفهومين وليست ناظرة إلى الخارج، فالذهن يصدر حكمًا إيجابيًّا أو سلبيًّا بلا واسطة، ومن هنا يُعلم أنّ أول التصديقات التي يظفر بها الذهن تتعلق

---

(١) مر معنا عند البحث عن حقيقة الوجود الرابط أنّ صدر المتألهين لا يعتبر السلب نسبة واقعية.

(٢) محمد حسين الطباطبائي، **أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، الجزء ٢، الصفحات ٦٧ - ٧٥.



بعالم المفاهيم لا بالعالم الخارجي[1]، فالمفهومان الأولان - السواد والبياض - مفاهيم ماهوية يحكيان الواقع الخارجي، أمّا مفهوم الإيجاب فهو حكم وفعل خارجي للنفس يوجد في الذهن بين مفهومين ذهنيين ووجوده بوجود المحمول والموضوع، وللحكم جهتان: فمن جهة هو صورة يعكس نفس الواقع ونفس الأمر ويكشف الوجود الخارجي لارتباط الموضوع بالمحمول ومن هذه الجهة يعتبر علمًا حصوليًا وصورة ذهنية وكيفية انفعالية، ومن جهة أخرى لا يكون وجوده قياسيًا (لا تبعًا للمكشوف) ويُسمّى إقرارًا وإذعانًا. وهو بحسب هذه الجهة ليس مفهومًا ماهويًا لأنّه يحكي عن أمر ذهني متحد بواقعه مع الأمور الذهنية. فهذه المفاهيم وإن لم تحكِ عن الخارج لكنّنا قد أثبتنا لها لونًا من وصف الحكاية وأضفينا عليه اعتبار الكاشفية وإظهار ما في الخارج، ولهذا فقد أطلقنا على هذا «البعض» اسم المفاهيم الاعتبارية.

وقد مرّ معنا أنّ ذاتنا وأفعالنا النفسانية وقوانا حاضرة لدينا بالعلم الحضوري، إذًا فهي قد التقطت لها صورًا وأصبحت معلومة أيضًا لدى النفس بالعلم الحصولي، وعندها تشاهد النفس الحاجة الوجودية لهذه القوى والأفعال إلى النفس وقيامها بها - من خلال مشاهدة نسبتها إلى النفس. وتشاهد أيضًا الاستقلال الوجودي للنفس، تحصل النفس عندئذٍ على صورة لمفهوم الجوهر وعلى صورة لمفهوم العرَض، ومن خلال هذين المفهومين يتم الانتقال إلى قانون العلة والمعلولية[2].

وبعد أن تطوي النفس هذه المراحل تستطيع أن تنظر إليها مستقلًا، وخلال هذه الفعالية تتصوّر مفاهيم الوجود والعدم والوحدة والكثرة (بالمعنى الاستقلالي) وغيرها من المفاهيم العامة الفلسفية.

ويُلاحظ أننا عندما تصوّرنا السواد وحكمنا عليه أنّه سواد وليس ببياض فقد صدقنا بهذه الأمور:

١. إنّ السلب والإيجاب لا يجتمعان في قضية واحدة ولا يرتفعان وهذا هو

---

(١) مرتضى مطهري، **تعليقة أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، الجزء ٢، الصفحتان ٦٧ - ٦٨.

(٢) محمد حسين الطباطبائي، **أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، الجزء ٢، الصفحات ٧٨ - ٨٥.




أصل امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما.

٢. كل شيء هو ثابت لنفسه.

٣. لا يمكن سلخ الشيء عن نفسه.

٤. لا يمكن أن يكون هناك عرَض بلا موضوع.

وهكذا مجموعة من البديهيات الأخرى.

يتضح ممّا مرّ أنّ القوة المدركة تستطيع أن تنال بعض التصديقات من خلال التصوّرات المفردة كما في قضية السواد هو السواد، وبالعكس أيضًا، تستطيع أن تنال بعض التصوّرات من التصديقات[1].

وللذهن قدرة أخرى تسمى بعمل التحليل والتركيب، ففي تحليلنا للمفاهيم الكلية تظهر مفاهيم أخرى لا تقبل الانفكاك عن المفهوم الذي هو موضوع البحث، كفصلنا للكميات عن الكيفيات، وكذلك في عملية التركيب من المفاهيم البسيطة يحصل لدينا سلسلة من المفاهيم الأخرى، كتصوّرنا للحد والنهاية وتصوّرنا لمفهوم العدم، ويظهر من تركيب هذين المفهومين تصوّر اللا-متناهي، ومن تصوّر الوجود والضرورة يحصل تصوّر واجب الوجود، وهكذا[2].

وللذهن كثرة أخرى يحصل عليها عن طريق الحقيقة والاعتبار؛ فالإدرك الحقيقي يعني الصورة المباشرة للشيء الخارج عن الذهن من قبيل تصوّر الإنسان والشجر والحجر، وهي المعقولات الأولى، أمّا الإدراكات الاعتبارية فهي ليست صورًا مباشرة لأمور خارجة عن الذهن بل الذهن هو الذي يصوغ هذه المفاهيم، والكثرة الموجودة في النوع الأول ناتجة عن الكثرة في المدركات الخارجية، أمّا النوع الثاني فهي كثرة متعلقة بالإدراكات ذاتًا.

إذًا تلخّص ممّا سبق أنّ هناك عدة طرق لتكثّر المفاهيم الكلية:

١. العلم الحضوري ومطالعة النفس له، يلعب دورًا في حصول المعاني الكلية.

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحات ٩٠ - ٩٦.

(٢) مرتضى مطهري، **تعليقة أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، الجزء ٢، الصفحات ٩٠ - ٩٢.



٢. تتولد بعض المعاني نتيجة فعالية الذهن في تبديل المعاني الحرفية إلى معانٍ اسمية.

٣. يحصل الذهن على بعض المعاني نتيجة عملية التحليل والتركيب.

٤. أول المفاهيم والمعاني الفلسفية يحصل عليها الذهن نتيجة مطالعة الإدراكات الحضورية.

٥. إنّ الذهن نتيجة عمل المقايسة يستطيع أن يولد بعض التصوّرات من قضايا تصديقية والعكس.

ونلفت إلى هذه الملاحظة وهي أنّ الوجود يتصل إدراكه الذهني بالخارج بواسطة المعقولات الأولية وذلك بعد أن يلاحظ المعنى الرابط في القضية، ومن ثم يقوم بتحويل هذا المعنى إلى معنى اسمي، وبعد ذلك يكون هذا المفهوم ركيزة أساسية لبقية المفاهيم وأهم الأفكار.

ومن هنا يعلم أنّ أوسع ما لدى الإنسان من أفكار عن العالم إنّما هي من آثار هذه المعاني التي تفوق أثر المعقولات الأولية بشكل كبير، وبها تتسع دائرة المعرفة الإنسانية[١].

## ٢. مشروعية المعقولات الثانية وحكايتها عن الخارج

إنّ البحث في مشروعية المعقولات الثانية هو في الحقيقة بحثٌ في المطابقة بين الذهن والخارج، وهذا البحث يأتي متأخّرًا بعد الإجابة عن عدد من الأسئلة الأساسية التي تتعلق بعلم المعرفة.

١. السؤال الأول: هل للأشياء في حد ذاتها وجود واقعي، وهل هناك خارج وجود الإنسان وذهنه واقع أم لا؟

٢. السؤال الثاني: إذا سلّمنا بأنّ للإنسان والخارج - الإنسان باعتباره أحد الموجودات الخارجية - وجودًا واقعيًّا، فهل يمكن معرفة الإنسان والعالم والوجود؟

---

(١) مرتضى مطهري، **شرح المنظومة**، الجزء ٣، الصفحتان ٢٤٦ - ٢٤٧.



الجواب على السؤال الأول يتعلق بعلم الوجود، ويفصل السوفسطائيين عن الفلاسفة، والجواب على السؤال الثاني يتعلق بعلم المعرفة، وهو يفصل المثاليين عن الواقعيين.

٣. السؤال الثالث: إذا كان هناك إمكانية لمعرفة الواقع الخارج عن ذات الإنسان ووجوده، فهل هذه المعرفة تتعلق بظواهر الأشياء أو بحقيقتها.

جواب هذا السؤال يفصل بين الجزميين الذين يقولون بإمكانية معرفة الشيء في نفسه وبين غير الجزميين والذين لا يُثبتون المعرفة سوى لظواهر الأشياء.

في الجواب على السؤال الأول اعتبر الحكماء المسلمون أنّه لا يمكن الاستدلال على أصل وجود الواقع، كذلك لا يمكن الشك فيه، لذلك تناولوا مزاعم السوفسطائيين على أساس أنّها شبهات ينبغي حلّها ومغالطات يجب كشفها[١]. أمّا في الجواب على السؤال الثاني فقد توسّل الحكماء المسلمون أيضًا ببداهة كاشفية العلم وذكروا أدلة فلسفية نقضية مقابل المثاليين لها جنبة تنبيهية.

وعندما يتحدث صدر المتألهين بخصوص بداهة كاشفية العلم يقول: «نحن نعلم بالوجدان عند تخيّلنا ومشاهداتنا لتلك الأمور أنّنا نشاهد السواد والبياض والحرارة بعينها كما أحسسنا بها في الخارج»[٢].

هنا من الواضح أنّ صدر المتألهين يدّعي البداهة. وفي **رسالة التصوّر والتصديق** يحاول أن يُقيم دليلًا تنبيهيًّا على كاشفية العلم فيقول: «فإنّا عند العلم بشيء من الأشياء بعدما لم يكن، لا يخلو إمّا أن يحصل لنا شيء أو لم يحصل، وإن لم يحصل فهل زال عنّا شيء أم لا؟».

ومع إبطال الشقوق المفترضة بأنّه قد حصل لنا شيء أثناء عملية الإدراك يُستنتج أنّ العلم ليس أمرًا سلبيًا، ونتيجة تفاوت الإدراكات بمعنى أنّ ما يحصل

---

(١) راجع: ابن سينا، **الإلهيات من كتاب الشفاء**، الصفحات ٦٤ - ٦٧؛ محمد بن عمر الرازي، **المباحث المشرقية**، الصفحات ٤٧٠ - ٤٧٢؛ محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، الصفحتان ٢٥٣ - ٢٥٤؛ **أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، الجزء ١، الصفحات ٧٤، ٧٩، ٨١.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ١٣، الصفحة ٤٨٤.



عند الإدراك بشيء، يتفاوت مع إدراكات أخرى لأشياء أخرى، يثبت الملا صدرا أنّ نفس الأثر الذي يحصل أثناء عملية الإدراك هو الوجود العلمي للأشياء. يقول: «فثبت الشق الأول وهو أنّ العلم عبارة عن حصول أثر من الشيء في النفس، ولا بُدّ أن يكون الأثر الحاصل من كل شي غير الأثر الحاصل من الشيء الآخر، وهذا المراد بحصول صورة الشيء في العقل، ومن هنا يلزم أن يكون العلم بكل شي هو نفس وجوده العلمي»[1].

هذا البرهان يستند على أنّ لكل موجود خارجي أثرًا خاصًّا يتفاوت به عن سائر الأشياء الأخرى ونحن عند الإدراك نحسّ بهذا التفاوت بين الآثار الحاصلة في العقل. لكن من الواضح أنّ كل ما يستطيع أن يثبته هذا البرهان أنّ هناك تفاوتًا بين الموجودات الخارجية لتفاوت وجوداتها العلمية، ولا نرى أنّ هذا يشكّل دليلًا على أنّ ما ندركه هو بعينه ما هو موجود في الخارج.

أكّد العلامة الطباطبائي والشهيد مطهري في أكثر من موضع أنّ كاشفية العلم عن الخارج هي صفة ذاتية للعلم، وسلب هذه الصفة لن يبقي بين أيدينا إلّا الجهل المُطبق، على أنّ من يسلب صفة الخاصية عن كاشفية العلم، يُثبت على الأقل قضية تتضمن ميزة كاشفية العلم عن عدم كاشفية العلم عن الخارج، وبعبارة أخرى: إنّ أيّ إدراك تصديقي يُحلّل إلى قضية أوّل الأوائل وهي «إنّ الإيجاب والسلب لا يجتمعان معًا ولا يرتفعان معًا». فما من قضية بديهية أو نظرية إلّا وهي محتاجة في تمام تصديقها إلى هذه القضية البديهية الأولى، حتى أنّا لو فرضنا من أنفسنا الشك فيها وجدنا الشك المفروض لا يُجامع بطلان نفسه وهو مفروض[2]. وهذه القضية لا يمكن إقامة البرهان عليها: «لأنّ الذي يُجعل دليلًا على شيء آخر فهو الذي يُستدلّ بثبوته وانتفائه على ثبوت الشيء الآخر أو انتفائه، فلو جوّزنا الخلوّ عن الثبوت والانتفاء لم نأمن في ذلك خلوّه عن الثبوت والانتفاء، وبتقدير خلوّه عنهما لا تبقى له دلالة على ذلك المدلول»[3].

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **رسالة التصوّر والتصديق**، الصفحة ٣٠٨.

(٢) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء ١، الصفحة ٥٢.

(٣) الرازي، **المباحث المشرقية**، الجزء ١، الصفحة ٤٦٩.




يبدو ممّا تقدّم أنّ القول إنّ للعلم خاصية الكشف عن الخارج إنّما هي في الحقيقة قضية تحليلية نحصل عليها بعد تحليل مفهوم العلم، وبناءً على ذلك لن تُفيدنا في مقام تشخيص العلم عن غير العلم في تعيين المصداق. ثانيًا يبدو أيضًا أنّ الأدلة التي ذكرت من قبيل المصادرة على المطلوب فنريد أن نُثبت أنّ العلم إذا لم تكن له خاصية الكشف عن الواقع فهو ليس بعلم. ومن جهة ثانية نُعرّف العلم بأنّ ما له خاصية الكشف عن الواقع. وتبقى القضية القائلة إنّ الشك في كاشفية العلم لا يجامع نفسه من أقوى الأدلة على كاشفية العلم.

وأخيرًا يُجيب الحكماء المسلمون على إمكانية معرفة الشيء في نفسه بنظرية الوجود الذهني في أنّه لو تمت دلائله لبرهنت أنّ لنفس حقيقة الشيء وجودين، وهذا إن لم يكن مطابقة فهو أكثر منها.

## طرق مطابقة العلم مع الواقع الخارجي

عندما بحثنا عن حقيقة العلم تقدم أنّ المعقولات الأولية تلعب دور الجسر بين الذهن والخارج، وتبيّن لنا أنّ الماهيات الكلية في الوقت الذي هي أمور ذهنية فإنّها تحكي عن حال الأشياء في الخارج، لكن بهذا المقدار لا تُحلّ مشكلة المطابقة في العلم، وذلك لأنّ لدينا سنخين من المعلومات، الأولى تأتي عن طريق الحواس الظاهرية والباطنية وهي التي تقدم ذكرها وسلسلة معقولات ومفاهيم أخرى، والتي تشكل موضوع هذه الدراسة لا تأتي من هذا الطريق وإنّما تتأتى نتيجة فعالية خاصة للذهن.

وذكرنا أيضًا أنّ المعقولات الأولى عندما ترد إلى الذهن يتخذ وجودها الذهني وضعًا وتصبح هي موضوعا لسلسلة أحكام وأوصاف أخرى تارة تؤخذ بشرط الوجود الذهني وأخرى لا بشرطه.

إذًا تتشكّل المفاهيم الفلسفية والمنطقية في الدرجة الثانية من التعقل وهي أوصاف للمعقولات الأولية، فقيمتها الإدراكية لا محالة تابعة لقيمة الإدراكات في المعقولات الأولى وإلى مدى حكاية الأخيرة عن الخارج.

ثم إنّ المعقولات الثانية المنطقية والفلسفية تقع محمولات للقضايا الذهنية والحقيقية كما سنرى، إذًا سيرتبط مدى مصداقية هذه المحمولات بمدى صدقية هذه القضايا وانطباقها على العالم الخارجي.



ومن جهة ثالثة أيضًا تقدَّم في هذا الفصل أنّ المفاهيم الفلسفية يعتمد انتزاعها بشكل أساسي على العلم الحضوري، وبعدها يصوغ الذهن من واقعيات العلم الحضوري مفاهيم حصولية. إذًا سوف تعتمد مصداقية هذه المفاهيم إلى حد كبير على مدى مصداقية العلم الحضوري وقدرة الذهن على صياغة المفاهيم الحصولية من العلم الحضوري.

إذًا نستطيع تناول بحث المطابقة في المعقولات الثانية من ثلاثة طرق:

١. مدى صدقية التصوّرات في الوجود الذهني وإلى أي حد تعكس المعقولات الأولى عالم الخارج.

٢. بحث ملاك الصدق والكذب في القضايا الذهنية والحقيقية من ناحية صدق هذه الأحكام فيما يتعلق بظرف ثبوت موضوعات قضاياها.

٣. من ناحية تصحيح منشأ انتزاعها فيما يعنيه العلم الحضوري من قيمة معرفية.

## نظرية الوجود الذهني لا يمكنها حل مشكلة التطابق

تقدم في الفصل الأول من مباحث هذه الدراسة عندما تناولنا النظريات المختلفة حول حقيقة العلم، أنّ نظرية الحكماء ترى أنّ للماهيات الموجودة في الخارج والتي تترتب عليها آثار الوجود الخارجي، وجودًا آخر لا تترتب عليه نفس الآثار الخارجية، وإن ترتبت عليه آثار أخرى، هذا النحو من الوجود أطلقوا عليه اسم الوجود الذهني. إذًا ظهور الصور الذهنية بالنسبة إلى النفس هو عين ظهور الواقعيات الخارجية، وبعبارة مختصرة هي عين كشف الأشياء الخارجية.

وإذا ما دققنا في بحث الوجود الذهني سنجد أنّ هناك إشكالًا في أصل المدّعى فضلًا عمّا يمكن أن تثبته الأدلة، فالمدّعى لا يتوافق مع القول بأصالة الوجود، لأنّ الماهية ليس لها حظ من الوجود إلّا بتبعه فهي اعتبارية، فما معنى أن تشكّل الماهية الاعتبارية أساس المطابقة بين العلم والمعلوم وإن ترتبت أحكام على هذه الماهية بتبع الوجود؟ وحيث أنّ الوجود الخارجي يختلف عن الوجود الذهني فالماهيتان يجب أن تكونا مختلفتين.




كذلك إذا دققنا في أدلة الوجود الذهني نستطيع أن نُسجّل التالي:

١. الدليل الأول القائم على إمكانية تصوّر المعدوم، والدليل الثاني (للحكم إيجابًا على المعدوم) لا يستطيعان أن يُثبتا المدّعى بأنّ الماهية محفوظة في أنحاء الوجودَين، لأنّ المعدوم ليس له وجود في الخارج، وما دام الطرف الآخر من المطابقة منتفيًا، فإنّ المطابقة تنتفي بانتفاء أحد طرفيها.

لقد أدرك صدر المتألهين نفسه التوالي الفاسدة لهذه الأدلة من قبيل لزوم تحقق اجتماع النقيضين في الذهن وفي الخارج، كذلك الأمر بالنسبة إلى المعدوم المطلق وشريك الباري، لذا حاول أن يحلّ هذا الإشكال عن طريق القضايا البتية وغير البتية والذي سيأتي بحثه لاحقًا، واعتبر أنّ هذه التصوّرات لها مطابَق افتراضي في الخارج. لكنّ العلامة الطباطبائي لم يرتضِ هذا التوفيق واعتبر أنّ اللجوء إلى القضية غير البتية إنّما هو مصادرة على المطلوب، لأنّ نفس الفرض في القضية اللابتّيّة يشكّل أيضًا إيجادًا ذهنيًا لما لا خارج له يُطابقه، وهو نفسه من أفراد موضوع الإشكال[١].

٢. سيقت هذه النظرية من أجل نفي القول بالإضافة، وبتعبير الشهيد المطهري فإنّ الحكماء قد اعتبروا المدّعى أمرًا مسلّمًا ثم اتجهوا بعدها إلى إقامة الأدلة لنفي القول بالإضافة[٢]، وممّا يؤيد ذلك أنّ الحكماء أمثال صدر المتألهين، وفي ردهم على نظرية الشبح، استدلوا بتمامية أدلة الوجود الذهني من جهة ومن جهة أخرى تمسكوا مرةً أخرى ببداهة خاصية الكشف عن العلم وبأنّ القول بالشبح يلزم منه ارتفاع العينية من حيث الماهية ولزوم السفسطة لعود كل علومنا جهالات[٣].

٣. أعطى صدر المتألهين ملاكين في رده على نظرية الشبح: الأول صدق أحكام الأشياء الخارجية على الصورة الذهنية وحمل الذاتيات والعرضيات على هذه الصور بخلاف القول بالشبح. والملاك الثاني: حمل الذاتيات والعرضيات على الصورة الذهنية ليست بحاجة إلى فرض، لكنّ القول بالشبح يحتاج إلى هذا الفرض

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، تعليقة الطباطبائي، الجزء ١، الصفحة ٣١٢.

(٢) مرتضى مطهري، **دروس فلسفية في شرح المنظومة**، الجزء ١، الصفحة ١٧٧.

(٣) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، الصفحة ٣٥.




كدلالة النقوش على الأشياء الخارجية، فنقول لو تحققت هذه النقوش في الخارج لكانت كذا وكذا. أضف إلى ذلك أنّ دلالة الحاكي عن المحكي (الشبح عن ذي الشبح) لا تتمّ إلّا عندما يكون لدينا علم بالمحكي سابق على دلالة الحاكي حتى يتم التداعي الذهني بين الاثنين.

نلاحظ في نقد ذلك الملاك الثاني هنا أنّ نفس حمل الذاتيات والعرضيات على الصورة الذهنية إنّما يتم على أثر مقايسة ذهنية، وإذا لم يجرِ الذهن هذه المقايسة لا يمكن أن يتحقق الحمل، وإذا كان الأمر كذلك فلمَ لا يتحقق هذا العمل بعينه – عمل المقايسة – حتى نستطيع حمل هذه الذاتيات والعرضيات على ذي الشبح أيضًا؟ ثُم إنّ نفس صدر المتألهين توسل بالقضايا غير البتية لتصحيح أدلة الوجود الذهني في تصوّر الأحكام وإطلاقها على المعدومات، وهي قضايا قائمة على فرض الموضوع، فلمَ لا يجوز ذلك في القول بالشبح؟ وأخيرًا، فإنّ الملا صدرا نفسه في نظريته الخاصة، والتي ذكرنا الأسس التي تبتني عليها، عندما يعتبر أنّ النفس مظهرية للصور الكلية يشبهها بالمرآة التي تعكس الحقائق الموجودة في عالم المثال، فلمَ لا تكون نظرية الشبح بمثابة المرآة أيضًا فتعكس الأشياء الخارجية.

يتبيّن لنا من كلّ ما تقدّم أنّ أدلة الوجود الذهني ليست فقط لا تثبت المطابقة بين الذهن والخارج وإنّما قد تثبت العكس[1]. والسرّ في كل ذلك كما تقدم أنّ الأدلة لم تُقم أصلًا لإثبات الوجود الذهني وإنّما أُخذ الادّعاء كمطلب مفروغ منه ثم ذهب هؤلاء إلى نفي القول بالإضافة.

## هل انحفاظ الماهية من لوازم نظرية المطابقة أم من مبانيها؟

بعدما رأينا أنّ نظرية الوجود الذهني تعرضت لإشكالات وانتقادات كثيرة قوضت نفس المدعى، بات من الضروري لزيادة التوضيح أن نسأل: هل إنّ نظرية الوجود الذهني تستطيع أن تحل مشكلة التطابق في العلم أم أنّ انحفاظ الماهية والتي هي مدّعى القائلين بالوجود الذهني أساسًا من لوازم نظرية المطابقة، وإذا ما انتقضت نظرية المطابقة تهاوت نظرية الوجود الذهني؟ أم إنّ الأدلة التي أُقيمت لإثبات

---

(١) ناصر عرب مؤمنى، «نقدى بر وجود ذهني از ديدگاه صدر المتألهين»، الصفحة ٣١٢.





انحفاظ الماهية في كلا الوجودين تشكّل المبنى القوي لنظرية التطابق؟ وبتعبير أوضح: هل إنّ الحكماء اعتبروا المدعى في الوجود الذهني أمرًا مسلّمًا لكن في سياق إبطال نظرية الإضافة ونظرية الشبح، أقاموا الدليل على إثبات نظرية المطابقة؟

وأخيرًا إذا لم تكن نظرية المطابقة لا من لوازم نظرية الوجود الذهني ولا من مبانيها، أليس التدليل دائمًا بأحدهما على الآخر من قبيل المصادرة على المطلوب؟

يذكر صدر المتألهين في رده على نظرية الشبح أنه من خلال قبول دلائل الوجود الذهني نستطيع بصورة عامة أن نثبت عينية الصورة الذهنية، والمطابقة بين المعلوم بالذات والمعلوم بالعرَض.

«لو تم دلائل الوجود الذهني لدلت على أنّ للمعلومات بأنفسها وجودًا في الذهن لا لأمرٍ آخر مبائن لها بحقيقتها كالنقوش الكتبية والهيئات الصوتية، إذ لا يقول أحدٌ إنّ كتابة زيد واللفظ الدالّ عليه هما زيدٌ بعينه بخلاف إدراكه وتصوّره فإنّه يجري عليه أحكامه ويحمل عليه ذاتياته وعرضياته»[1].

يذكر صدر المتألهين عبارة «لو تمت دلائل الوجود الذهني» وفيها إشارة إلى ترديد نفس الملا صدرا في قوة الأدلة ومتانتها لإثبات الوجود الذهني، وكل ما يمكن أن تُثبته هذه الأدلة أنّه أثناء عملية الإدراك يحصل شيء وحالة جديدة عند النفس بعد أن لم تكن، يُعبَّر عنها بالوجود العلمي، لكن أين هذا والإدعاء أنّ ما يوجد هو نفسه المتحقق في الخارج من دون أن تترتب عليه الآثار الخارجية؟

وليست نظرية المطابقة من لوازم نظرية الوجود الذهني أيضًا لأنّه هناك من الحكماء من ينكر الوجود الذهني من دون أن ينكر المطابقة. فمثلًا ينكر شيخ الإشراق الواسطة (الصورة) بين المدرك والمدرَك أثناء المشاهدة المستقيمة ويعتبر أنّ هذا الإدراك يتم بواسطة إشراق النفس على المحسوسات والمبصرات، لكنّه لم ينكر أبدًا كاشفية العلم كذلك أغلب الحكماء المسلمين.

أيضًا لا نستطيع أن ندعي أنّ نظرية الوجود الذهني نظرية انحصارية في تبيين كاشفية العلم، لأنّ هناك نظريات أخرى لا تحتاج إلى تبنّي انحفاظ الماهية

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ١، الصفحة ٣١٥.



أو توسط صورة إدراكية بين المدرِك والمدرَك، كنظرية الإضافة. أخيرًا، فإنّ نظرية الوجود الذهني لا تستطيع توجيه حصول الخطأ وتفسيره في الإدراكات، لأنّ كل ما يحصل في الذهن هو ماهيات الأشياء الخارجية، فمجرّد مواجهة النفس للواقعيات ينبغي حصول الماهيات تمامًا كما يحصل العلم نتيجة مواجهة النفس في القول بالإضافة.

بناءً على ما تقدم نجد أنّ صدر المتألهين اتخذ طريقًا آخر لتضمين المطابقة في نظرية الوجود الذهني، فطبقًا للمباني التي أسّسها والتي ذكرناها في الفصل الثاني من مباحث هذه الدراسة عندما تحدثنا عن نظرية التعالي، من أنّ كل ممكن زوج تركيبي مؤلف من ماهية ووجود وأنّ الوجود هو الأصيل وذو مراتب تشكيكية، ومن أنّ الماهية تستطيع أن تتحقق بوجودات مختلفة مشككة، وبناءً على قاعدة إمكان الأشرف: «ما من شيءٍ في هذا العالم إلّا وله نفس في عالم آخر وعقل في عالم ثالث»[1]. فكلّ هذه النسب الوضعية أظلال تلك النسب النورية.

وأخيرًا المبنى الأهم هو أنّ النفس كبارئها، لذلك فقد اتحدت في عملية الخلق والإبداع وبقي التفاوت في ضعف النفس لكثرة الوسائط مما أدى إلى تحقق ماهية واحدة ذات آثار حقيقية في الخارج لقوة عِلتها وذات آثار ظلية في الذهن لضعف علتها.

لا شك أنّ هذا تضمين قوي لنظرية المطابقة في الوجود الذهني لكنّه قائم على مقدمات كثيرة مما يؤدي إلى ضعف النظرية نفسها من الناحية الاستدلالية، وثانيًا: هناك بعض المقدمات كشفية وشهودية كوجود أرباب الأنواع واتحاد النفس أثناء عملية الإدراك، واخيرًا عدم وجود آلية واضحة تبيّن كيفية اتحاد النفس مع هذا العالم المثالي.

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الشواهد الربوبية**، الصفحة ١٤٩. أيضًا : محمد علي رضائى، «دليل نظريه مطابقت در حكمت متعالية»، الصفحة ٢٧١.




## نظرية المطابقة في القضايا

### أ. تعريف الحقيقة والصدق عند الحكماء المسلمين

تُعتبر نظرية المطابقة من أقدم النظريات التي عرفت الصدق عند أرسطو والحكماء المسلمين، وذلك في مبحث مناط الصدق والكذب في القضايا؛ فعندما يُسأل عن ملاك الحقيقة أو الصدق في القضايا يُجاب بأنّ الحقيقة والصدق أن تتطابق القضية مع الواقع، والكذب عكس ذلك.

يعتقد أرسطو أنّ هناك واقعًا مستقلًا عنا، وإن إدراكنا كيفما كان لا يُغيّر من حقيقة هذا الواقع وسواء أكان حكمنا على الأشياء صادقًا أم كاذبًا. يقول أرسطو في تعريفه للصدق والكذب: «إذا قلنا إنّ هناك شيئًا موجودًا في حال أنّه ليس كذلك، أو قلنا إنّه ليس موجودًا في حال أنّه موجود فإنّ هذا هو الكذب، أمّا القول إنّ هناك شيئًا في حال أنّه موجود أو أن ليس هناك شيء في حال أنّه غير موجود فإنّ هذا هو الصدق»[1].

استعمل أرسطو «ما هو موجود» بمعنى «ما هو بالفعل»؛ فالأمور الفعلية نستطيع الحكم عليها بالصدق والكذب، أما الأمور التي بالقوة فإنّها تحتمل الصدق والكذب، فاعتقادنا حول الممكنات يمكن أن يكون صادقًا ويمكن أن يكون كاذبًا، وإمكان الصدق والكذب هنا يُقصد منه أنّنا لا نعلم الحكم القاطع في موردها ما دامت هذه الأشياء بالقوة[2].

لقد قبل الحكماء المسلمون نظرية أرسطو في المطابقة، حيث نجد الفارابي يعرّف الصدق بأنّه: «لمّا كان القول والاعتقاد إنّما يكون صادقًا متى كان للموجود المُعبّر عنه مطابقًا»[3].

وقبل ابن سينا أيضًا تعريف أرسطو؛ ففي النجاة يُعرّف الصدق بالمطابقة حيث يقول: «فإنّ الصدق هو بالمطابقة، وهذه المطابقة لا تتحقق إلّا فيما يجب

---

(١) أرسطو، **ميتافيزيك**، الصفحة ١١٩.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣٠٥.

(٣) أبو نصر الفارابي، **الجمع بين رأي الحكيمين**، الصفحة ٨٠.



الدوام له، بل نحن لا نحكم في قضية محمولها ممكن، وزمانها مستقبل، بأنّها صادقة أو كاذبة، ما لم تطابق الوجود ولم تخالفه»[1].

وعرّف الشيخ السهروردي أيضًا الحق والصدق بقوله: «وقد يعني به (الحق) حال القول والاعتقاد من حيث مطابقتهما للشيء الواقع في الأعيان، وحال القول من حيث مطابقته لما في النفس أيضًا، وهذا الاعتبار من مفهوم الحق هو الصادق»[2].

وارتضى صدر المتألهين هذا التعريف للحق والصدق حيث يقول: «قد يُفهم عنه حال القول والعقد من حيث مطابقتهما لما هو واقع في الأعيان، فيقال هذا قولٌ حق، وهذا اعتقادٌ حق، وهذا الاعتبار من مفهوم الحق هو الصادق، فهو الصادق باعتبار نسبته إلى الأمر، وحق باعتبار نسبته الأمر إليه [...]»[3].

إذًا من هذه الأقوال يظهر أنّ ما قبِله الحكماء المسلمون من أرسطو في نظرية المطابقة هي الأسس التالية:

١. هناك واقعٌ خارجٌ عن أنفسنا ومستقلٌ عنا.

٢. نحن نستطيع أن نُدرِك ذلك الواقع.

٣. اعتقادنا سواء أكان صادقًا أم كاذبًا فإنّه لن يغير في ذلك الواقع شيئًا، وبتعبير آخر هناك أصالة للواقع مقابل أصالة الذهن.

٤. اعتقادنا إذا كان مطابقًا للواقع فهو صادق، وإذا لم يكن مطابقًا له فهو كاذب.

٥. الاعتقاد يجب أن يكون ناجزًا بمعنى أن لا يكون محمول القضية ممكنًا أو زمان القضية مستقبلًا، بل ينبغي أن يكون له وجود بالفعل محكي عنه. ويعني الصدق هنا أن يكون هذا الواقع المحكي عنه موجودًا بالفعل.

وقد وقع البحث في هل أنّ نظرية المطابقة هي تعريف للصدق أم هي ملاك

---

(١) ابن سينا، **النجاة**، الصفحة ٢٥.

(٢) شهاب الدين السهروردي، **حكمة الإشراق**، الصفحة ٢١١.

(٣) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ١، الصفحة ٨٩.



له؟ القول المشهور إنّ تعريف الصدق ناظرٌ إلى مقام الثبوت أمّا ملاك الصدق فهو ناظرٌ إلى مقام الإثبات، لأنّ تعريف الصدق يأتي من خلال بيان ماهيته بينما الملاك هو المعيار لتشخيص الصدق عن الكذب، والخطأ عن الحقيقة، وهو ما يُعرف بـ «قيمة المعرفة» في الأبحاث المعرفية المعاصرة.

وأيًّا يكن فإنّه من أجل تشخيص ملاك الصدق لا بُدّ من تعريفه، فهما ليسا منفصلين، لكنّ صرف تعريف الصدق لا يعطينا ملاكًا نستطيع أن نميّز به القول الصادق عن القول الكاذب.

يعتبر الشهيد مطهري، بالرغم من أنّه يؤكد على تمايز ملاك الصدق ومعياره عن تعريفه، أنّ المطابقة تعني تعريف الصدق، فتارة نبحث عن ملاك تشخيص الحقيقة عن الخطأ، فهنا البحث إثباتي وهذا يتكفل به علم المنطق، وتارة نبحث عن ملاك صدق القضية، بأي ملاكٍ نقول لقضية ما إنّها صادقة أو كاذبة وهو بحث ثبوتي وتتكفل به الفلسفة، لذلك كان هذا البحث لا ينفك عن تعريف الحقيقة وتعريف الصدق[١].

وبعبارة أخرى بعد التعرف على الملاك الكلي الذي يكون به الشيء صادقًا أو غير صادق، يُطرح سؤالٌ آخر عن الملاك الذي يتم به تشخيص الصحيح من الخطأ وكيفية استخدام هذا الملاك لنعرف بالتحديد أنّ قضية ما، صادقة أو كاذبة.

وقد اصطلح على البحث الأول بأنّه بحث ثبوتي لأنّه يبحث عن الملاك الواقعي لاتصاف القضايا في نفسها بالحقيقة والبطلان، أمّا البحث في الثاني فهو إثباتي وهو طريق معرفتنا باتصاف القضية المطروحة أمامنا بأحد ذينك الوصفين[٢].

## ب. نظرية المطابقة ملاكُ الصدق في التصديقات

يعتقد أغلب الحكماء أنّ الصدق والكذب صفتان للحكم ولا يطلقان على المفاهيم والتصوّرات، ويقول قطب الدين الرازي في هذا المجال: «إنّ القضية قول يمكن أن

---

(١) مرتضى مطهري، **دروس فلسفية في شرح المنظومة**، الجزء ٢، الصفحتان ١٩٢ و١٩٧.

(٢) جعفر السبحاني، **نظرية المعرفة**، الصفحة ٢١٣.



يقال لقائله إنّه صادقٌ فيه أو كاذب، فالقول خروج المفردات التي هي التصوّرات لأنّها لا يُنسب إليها الصواب أو الخطأ إلا باعتبار مقارنة حكم ما»[1].

ويقول السيد ميرداماد في تعليقاته المنطقية على **حكمة الإشراق** أيضًا: «إنّ التصوّرات لا تحتمل المطابقة وعدمها [...] لأنّ التصوّر هو الوجود الارتسامي للشيء، مع قطع النظر عن هذا الوجود التصوّري الارتسامي فلا يُعقل هناك مطابقة ولا مطابقة [...] والتصديق هو الحكم بتحقق الشيء مع قطع النظر عن الوجود التصوّري، فله لا محالة مطابق خارج عن اعتبار الذهن، وإن كان ذلك المطابق نفس ذلك الشيء الموجود في الذهن من دون اعتبار خصوص وجوده الذهني، فإن طابق الحكم المطابق كان صادقًا وإلّا كان كاذبًا»[2].

يبدو أنّ الأحكام فقط من شأنها أن تقع موردًا للسلب والإيجاب، وسبب ذلك أنّ الصدق والكذب يختص بالنسبة، فإذا كانت النسبة الخارجية مطابقة للنسبة الذهنية من ناحية السلب والإيجاب أو الضرورة واللا-ضرورة، كانت القضية صادقة، وإلا كانت كاذبة، إذًا فالمفردات والتصوّرات خالية من النسبة وبالتالي لا تُوصف بالصدق والكذب. فكل التصوّرات المفردة الخالية من الحكم لا يمكن وصفها بالصدق أو الكذب، وبتعبير الفلاسفة فإنّ الماهية من حيث هي ليست إلا هي لا موجودة ولا معدومة، وأحد أهم الأدلة كما سنرى لاحقًا والتي يتمسك بها العلامة الطباطبائي لإثبات أنّ الحس لا يخطئ هو أنّ الحس لا يتضمن في حد ذاته حكمًا ولا نسبة.

لكن عند العلامة الطباطبائي نستطيع تأويل كل المفردات والتصوّرات الخالية عن الحكم إلى هليّات بسيطة مثلما نقول «قيام زيدٍ» يعني زيدٌ قائمٌ، فقضية «قيام زيد موجود» هي في الحقيقة تعبيرٌ آخر لـ «زيد قائم» وعندها ستكون كل القضايا مركّبة[3]. لكن نشير هنا إلى أنّ الصدق والكذب سيكون وصفٌ للهليّات البسيطة أولًا وبالذات وللمفاهيم المفردة ثانيًا وبالعرَض.

---

(١) قطب الدين الشيرازي، **شرح حكمة الإشراق**، الصفحة ٦٢.

(٢) ميرداماد، **تعليقات منطقية، منطق ومباحث الألفاظ**، الصفحتان ٢٩٠ - ٢٩١.

(٣) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، الصفحتان ١٤٦ - ١٤٧.



اعتبر المحقق الزنوزي في كتاب **الأنوار الجلية** أنّ الرسوم والحدود الاسمية مفسرة للحدود والرسوم الحقيقية، لأنّه عند التعريف بالرسوم والحدود الاسمية فإنّ المعرف غير محقق الوجود، فتصوّر الشيء هنا مقدمٌ على التصديق به، أما في الجواب على سؤال «ما الحقيقية» فإنّ الجواب دائمًا يأتي بعد إحراز مفاد «هل البسيطة»[1].

طبعًا هذا المطلب بحاجة إلى تفسير أكبر وهو هل أنّ التصوّر يمكن أن يُوصف بالصدق أو الكذب؟ فعلى سبيل المثال عندما نعرّف الإنسان بأنّه حيوان ناطق، هل هذا التعريف يحتاج إلى تحقق الوجود حتى يكون صادقًا أو لا؟ أصلًا هل التعاريف تُكتسب بالحد والبرهان؟ الفخر الرازي والخواجة الطوسي عندهما مبنيان، وهما أنّ لدينا نوعين من التصوّر: تصوّر بحسب الاسم وهو محصول شرح الاسم وهو خالٍ من التصديق وبالتالي لا يوصف بالصدق أو الكذب، وتصوّر بحسب التعريف الحقيقي وهو ليس خاليًا عن التصديق.

خلاصة القول إنّه حتى يتحقق عندنا تصوّر حقيقي حتمًا يجب أن يوجد، وغير هذه الصورة نحن نظنّ أنّ لدينا تصوّرًا حقيقيًا، وكأنّ الفخر الرازي والخواجة وغيرهما يؤوّلون التصوّرات الحقيقية أيضًا إلى هليّات بسيطة، كما فعل العلامة الطباطبائي.

## المعقولات الثانية وتطبيقها على القضايا الذهنية والحقيقية

تقدَّم معنا أنّ الملا صدرا وبتبعه الملا هادي السبزواري عندما تعرّضا لبيان ظرف العروض والاتصاف في القضايا، قسّما العروض والاتصاف إلى ثلاثة أقسام:

١. تارة يكون عروض المحمول على الموضوع واتصاف الموضوع بالمحمول كليهما في الذهن.

٢. تارة يكون عروض المحمول على الموضوع في الذهن واتصاف الموضوع بالمحمول في الخارج.

---

(١) الملا علي الزنوزي، **الأنوار الجلية**، الصفحة ٥٢.





٣. تارة يكون عروض المحمول على الموضوع واتصاف الموضوع بالمحمول في ظرف الخارج.

ثمّ طابقا ما بين أنحاء العروض وما بين أنحاء القضايا: «ففي الأبيض وأشباهه كان العروض في الخارج والموضوع اعتُبر فيه الوجود الخارجي والقضية التي حكم فيها على شيء بأنّه أبيض مثلًا، خارجية، مفاد الحكم ومطابقه فيها ثبوت شيء لشيء واتصافه به في الخارج وهو فرعٌ على ثبوت المحكوم عليه والمثبت له في ذلك الظرف. وفي الكلّي وكذلك الجزئي أو النوع أو الجنس أو ما يجري مجّراها يكون العروض في الذهن. والموضوع اعتُبر فيه الوجود الذهني، والقضية التي حكم فيها على شيء بأنّه كلّي أو جزئي أو ذاتي أو عرَضي أو قضية أو قياس مثلًا ذهنية، مفاد الحكم ومطابقه فيها ثبوت شيء لشيء واتصافه به في الذهن فقط، وهو فرعٌ على ثبوت المحكوم عليه والمثبت له في ذلك الظرف [...] والقضية التي حكم فيها على الماهيّة بأنّها موجودة أو واحدة أو علة أو معلول أو واجبة أو ممكنة ليست خارجية صرفة وإن كان المحمول وجودًا خارجيًا [...] ولا ذهنية صرفة وإن كان المحمول وجودًا ذهنيًا [...] بل حقيقة مفاد الحكم ومطابقه فيها هو الاتحاد بين معنى الموضوع ومعنى المحمول في الوجود، وهو متفرع على تحصل معنى الموضوع ومهيته من حيث هي هي في ظرف التحليل إذا جرده العقل عن كل ما هو زائد عليه [...]»(١).

بعد هذا التقسيم للملا صدرا والذي يبيّن فيه مفاد القضايا وبالأخص الذهنية والحقيقية والذي سنتعرض إليه لاحقًا، زاد الحكيم السبزواري بأن طابق بين ثلاثة عناصر: أنحاء العروض والاتصاف، أقسام القضايا وأقسام المعقولات بعد أن جعل العارض هو المقسم وأصبح عندنا التالي:

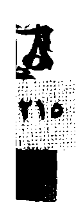
١. العارض الأول محمول القضية الذهنية وسماه المعقول المنطقي.

٢. العارض الثاني محمول القضية الحقيقية وسماه المعقول الفلسفي.

٣. العارض الثالث محمول القضية الخارجية وسماه المعقول الأول.

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ٤، الصفحة ١٨٩.




ونورد هنا النصّ التالي:

«الأول المعقود به من القضايا قضية ذهنية، والثاني المعقود به منها قضية حقيقية، ووجه التسمية على الأول ظاهر، لأنّه إذا عُقل عارضًا لا يُعقل إلا عارضًا لمعقول آخر، وأمّا على الثاني، فإنّه ما لم يتطرق تحليل العقل ولم يُعقل معروض أولًا لم يُعقل عارض ثانيًا»[١].

نستطيع أن نستفيد من الكلام المتقدّم للملا صدرا وأيضًا ما شابهه من كلام السبزواري أنّ ظرف الاتصاف يتبع في الأصل وجود الموضوع، فإذا كان وجود الموضوع بشرط الخارج كان الاتصاف خارجيًّا والعارض معقولًا أولًا، وإذا كان وجود الموضوع بشرط الذهن كان الاتصاف ذهنيًا والعارض معقولًا منطقيًّا، وأخيرًا إذا كان الموضوع هو الماهية لا بشرط الوجودين كان ظرف الاتصاف هو الخارج، ونفس الأمر كما سنرى.

من جهة ثانية فقد انتقد الشهيد مطهري تطبيق السبزواري بإشكالين:

**الأول:** هذا التطبيق مبني على أنّ المقسّم هو العارض، ولأنّه عارض فتارة هذا العارض مع معروضه يُشكّلان قضية ذهنية وأخرى قضية حقيقية، وثالثة قضية خارجية، ويُشكل بأنّ الإنسان مثلًا معقول أولي من غير لزوم فرض قضية حتى يُسأل أي نوع من القضايا هي.

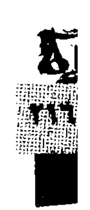
**ثانيًا:** يظهر من تقسيم السبزواري أنّ القضايا الحقيقية ينحصر تشكيلها من المعقولات الثانية الفلسفية والحال أنّ القضايا الحقيقية تتألف أيضًا من المعقولات الأولى كقولنا كل نارٍ حارة[٢].

الإشكال الثاني لا يضر بموضوع بحثنا وهو مناط الصدق في القضايا لأنّه بإثبات صدق القضايا الحقيقية يثبت بها صدق الأحكام في القضايا التي محمولاتها من المعقولات الفلسفية وإن كان بينهما عموم وخصوص مطلق.

---

(١) الملا هادي السبزواري، **شرح المنظومة**، قسم الحكمة، الصفحة ١٦٦.

(٢) مرتضى مطهري، **دروس فلسفية في شرح المنظومة**، الجزء ٢، الصفحتان ٣٦ - ٣٧.



أيضًا من الممكن أن يُردّ إشكال مطهري على السبزواري أنّه عندما قال إنّ المعقودات من المعقولات الثانية الفلسفية قضايا حقيقية، ذكر ذلك كقضية مهملة، والمهملة من الناحية المنطقية في قوة الجزئية، فيصبح القدر المتيقن في كلام السبزواري أنّ بعض القضايا المعقودة من المفاهيم الفلسفية هي قضايا حقيقية، وكذلك العكس أي إنّ بعض القضايا الحقيقية تتشكّل من المعقولات الفلسفية.

وهناك أيضًا ملاحظة ذكرها الشهيد مطهري وهي أنّ الحق كما ذكر السبزواري في أنّ المعقولات الثانية المنطقية تنحصر في القضايا الذهنية كما تنحصر القضايا الذهنية بالمعقولات الثانية المنطقية، أما القضايا الخارجية والحقيقية فيمكن أن تتشكلا من المعقولات الأوّلية كما يمكن أن تكون الحقيقية من المعقولات الثانية الفلسفية[١].

## القضايا الذهنية والقضايا التحليلية

كما نعلم فإنّ للقضية تقسيمات كثيرة، منها ما هو باعتبار الموضوع ومنها ما هو باعتبار الصدق، ومنها ما له اعتبارات أخرى لا تتعلق بالزاوية المنطقية للقضية أو المعرفية كما في التقسيمات الرائجة في علم النفس المعرفي أو الإدراكي.

من هذه التقسيمات الرائجة تقسيم القضية بلحاظ الحكم[٢] إلى قضية تحليلية وقضية تركيبية، وقد عُرف هذا التقسيم من عهد كانط إلى يومنا هذا.

هذا التقسيم قائم على أنّ الأحكام نوعان:

١. الأحكام التحليلية: وذلك إذا كان المعنى المحمول على الموضوع داخلًا في حد الموضوع، فمثلًا إذا قلنا إنّ الجسم ممتد، فإنّ صفة الامتداد لا تضيف شيئًا إلى الجسم.

٢. الأحكام التركيبية: وهي التي يكون فيها المحمول معبّرًا عن صفة لا تدخل في حد الموضوع، فمثلًا إذا قلنا كل جسم ثقيل نكون قد أسندنا صفةً لا تدخل في

---

(١) مرتضى مطهري، **شرح المنظومة، المختصر**، الصفحة ١٣٩.

(٢) هالينگ ديل، **تاريخ فلسفه غرب**، الصفحة ١٩١.



حد الموضوع.

وقد ميز كانط بين نوعين من هذه الأحكام: التركيبية البَعدية والتركيبية القَبْلية، الأولى أحكام تعتمدها العلوم والثانية احكام تقوم على مبدأ السبب الكافي[1].

وهناك تقسيم آخر مشابه للتقسيم المذكور وهو تقسيم القضايا إلى الممكنة والضرورية، فالقضية الممكنة هي التي ثبوت الموضوع للمحمول من الممكن أن يكون صادقًا ومن الممكن أن يكون كاذبًا، مقابل الضرورية[2].

ما يهمنا هنا هو التقسيم الثاني للقضايا أي القضايا التحليلية والقضايا التركيبية. ويعتقد الشهيد مطهري أنّه لا يوجد قسمٌ ثالث في هذا التقسيم لكنّه يُقسّم القضايا التركيبية إلى قسمين:

١. قسمٌ يكون للمحمول فيه تحقق وعينية زائدة على تحقق الموضوع، حيث يكون للمحمول وجود انضمامي بالنسبة للموضوع ويُسميها بـ «القضايا التأليفية».

٢. قسمٌ آخر لا يكون المحمول جزءًا من ذات الموضوع، لكن في نفس الوقت ليس له تحقق مُستقل عن تحقق الموضوع كالإنسان ممكن الوجود، فالإمكان ليس جزء ماهية الإنسان كالقضايا التحليلية وليس له وجود مستقل نضمه إلى وجود الإنسان، ويمكن تسمية هذه القضايا بـ «القضايا الانتزاعية»[3].

## صدق القضايا الذهنية

لا يوجد مشكلة في موضوع المطابقة في القضايا الخارجية، لكن في القضايا الذهنية والحقيقية أهم ما يواجهنا هو تعيين حدود الواقع. وما لم تُعين هذه الحدود لا يمكن تعريف الحقيقة، ولعل الكثير من الإشكالات ناتجة عن عدم تعيين حدود الواقع في القضايا المختلفة.

---

(١) **الموسوعة الفلسفية العربية**، الصفحة ٦٠٩.

(٢) حسن عبدى، «تقسيم تحليلى وتركيبى قضايا».

(٣) مرتضى مطهري، **دروس فلسفية في شرح المنظومة**، الجزء ١، الصفحة ٩٧.




السؤال الأساسي المطروح هنا هو هل يصح القول إنّ حقانية القضايا الذهنية هي في مطابقتها للواقع ونفس الأمر؟

من الممكن الإجابة ببساطة أنّ الواقع ونفس الأمر يشمل واقع هذه القضايا، وبالتالي سيكون صدقها هو مطابقتها لذلك الواقع، لكن بالتحليل الذي تقدم من أنّ عروض محمولاتها لموضوعاتها واتصاف موضوعاتها بمحمولاتها إنما يتم في ظرف واحد وهو الذهن، ومن هنا يُطرح السؤال التالي: إنّ المطابقة دائمًا تتم في ظرفين متغايرين، فينبغي وجود تغاير حقيقي بين المطابِق والمطابَق، لذلك لا يكفي أن نقول في القضايا الذهنية إنّها تتطابق مع نفسها، لأنّه لن يبقى فرق بين القضية الصادقة والقضية الكاذبة، فالكاذبة أيضًا تُطابق نفسها؛ فالقول إنّ القضية الذهنية تُطابق نفسها هو تعبيرٌ آخر عن القول إنّ الذهن يُطابق الذهن.

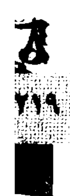
في الجواب على هذا التساؤل ينبغي التأكيد أنّ الأمر الذهني أمر قياسي، فالذهن علمٌ واطلاع، وإذا قسناه إلى الخارج من حيث حكايته يُسمّى ذهنًا، أمّا إذا قطعنا النظر عن حكايته عن الخارج فهو عينٌ من الأعيان.

ونقول توضيحًا إنّه في تقسيمات الوجود هناك أمرٌ لافت وهو أنّ أحد القسمين قد يشمل القسم الآخر لكن باعتبارين، فإذا قلنا: الموجود إما بالقوة أو بالفعل، نجد أنّ الموجود بالقوة مع كونه موجودًا بالقوة هو بالفعل أيضًا في كونه بالقوة، أي كونه بالقوة له نحو فعلية بالقوة إذا ما قسناه إلى الفعلية، لكن إذا ما قسناه إلى حد ذاته فهو له فعلية، وكذلك عندما نقول: الموجود إما عيني أو ذهني، فالذهني بالقياس إلى العين، لكن مع قطع النظر عن قياسه فهو بنفسه له عينية، فالذهن الموجود في نفس الإنسان مع الإنسان هو جزءُ من عالم الأعيان، غاية الأمر أنّ هذا الجزء من عالم الأعيان مرتبط بعالم الإدراك[1].

من هنا يتضح أنّ الذهن قد يحكي عن الذهن، فكما أنّ لدينا علمًا بالأشياء الخارجية، لدينا أيضًا علمٌ بالأمور الذهنية، وحينئذٍ فإنّ نفس الذهن بالقياس إلى الذهن ذهن، وذلك الذهن المحكي عنه بالقياس إليه عين، فإذا وجدنا قضية

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٢٠٧.



تحكي عن واقع الذهن، فإنّها في الحقيقة تحكي عن مرتبة من مراتب العين ونفس الأمر، فالحاكي هنا أيضًا غير المحكي عنه وبذلك تتحقق المطابقة والتغاير بين المطابِق والمطابَق.

فالأشياء باعتبار الخارج لها أحكام وعوارض خاصة، وباعتبار الذهن لها أحكام وعوارض أخرى، فمثلًا في الحمل الأولي «الجزئي جزئي»، لكنّه بالحمل الشائع «الجزئي كلّي»، لأنّه ينطبق على كثيرين، فالقضيتان صادقتان وإن تفاوت مطابقهما.

أما القضايا الكاذبة فليس لها مطابق في أي عالم، وبناء على ما تقدم لا يوجد فرق في مطابق القضايا إذا توسعنا في مفهوم الواقع ونفس الأمر كما فعل العلامة الطباطبائي.

فنفس الأمر في القضايا الذهنية مرتبة من مراتب الواقع، والعقل بتحليله يفرض للواقع مراتب ومن كل مرتبة ينتزع أحكامًا؛ المهم أنّ العقل لا ينتزع هذه المعاني بطريقة مزاجية ومن دون مبنى، والمبنى هو أنّ ذات الموضوع يستطيع أن يتحمل هذه المعاني المُنتزعة؛ فالعقل مثلًا ينظر إلى مرتبة الماهية للشيء ثم إلى إمكانه ثم إلى وجوبه من ناحية علّته ثم إلى رابطة الإيجابية. لذلك يُقال إنّ الشيء تقرّر فأمكن، فاحتاج، فأوجب فوجب، فأوجد فوجد، فكلّ هذه المراتب نتيجة تحليل العقل، وهنا تتجلى قدرة العقل في أنّه يفرض لموجود واحد هذه المراتب وينتزع من هذه المراتب معاني يُشكّل منها محمولات صادقة.

## مفاد القضية الحقيقية وصدقها من وجهة نظر صدر المتألهين

تحتل القضية الحقيقية أهمية كبيرة بمكان، بحيث أنّها القضايا الوحيدة التي يمكن أن تُفسّر العالم تفسيرًا فلسفيًا، إذ إنّ الأحكام والقضايا الفلسفية تُعتبر المصداق الأبرز للقضية الحقيقية[1]، وتُشكّل من جهة أخرى عالمًا برزخيًا بين القضايا الخارجية والذهنية، فهي تُشبه الاثنتين كلٌّ من جهة معينة.

نستطيع أن نُحصي ثلاثة مذاهب في بيان مفاد القضية الحقيقية:

---

(١) أحد فرامرز قراملكي، **رسالة دكتوراه في تحليل القضايا**، الصفحات ٣٣٣ - ٣٣٨.



١. المذهب الأول: يعتبر أنّ الحكم قد انصب على الأفراد الموجودة فعليًا وعلى الأفراد المقدرة الوجود في الماضي والحاضر والمستقبل، هذا هو مذهب القدماء، وقد عارضه ابن سينا ووصفه بالسخافة والاختلال، لأنّ الحكم عنده ينصب على الموضوع من دون تحديد زمان أو مكان. يقول ابن سينا: «وقومٌ يجعلون المطلق ما كان موضوعاته حاصلة بالفعل في زمان ما [...] وهذا الرأي الثالث سخيفٌ مختل»[1].

٢. المذهب الثاني: وهو تفسير مبهم للقضية الحقيقية حيث يُفسّر الاتحاد بين الموضوع والمحمول بأنّ كلّ ما هو ملزوم للموضوع فهو ملزوم للمحمول. هذا المذهب ذكره أثير الدين الأبهري في تفسيره للقضية الحقيقية حيث يقول: «وقولنا «كلّ ج ب» يُستعمل تارة بحسب الوجود الخارجي وتارة بحسب الحقيقة [...] أما الثاني، فإذا قيل «كل ج ب»، كان المراد منه أنّ كل ما لو وجد كان «ج» فهو بحيث لو كان وجد كان «ب» أي كلّ ما له الحيثية الأولى فله الحيثية الثانية»[2].

والنقد الموجه إلى هذا التفسير أنّ ملزوم الموضوع أعم من موصوف الموضوع. فالاتحاد ينبغي أن يفسّر بأنّ كل ما هو موصوف للموضوع فهو موصوف للمحمول[3].

٣. المذهب الثالث طرحه الأبهري وهو أنّ الموضوع قد استُعمل في القضايا الحقيقية بحسب الوجود الذهني. يقول الأبهري: «وربّما يُستعمل بحسب الوجود الذهني فيكون المراد من قولنا «كل ج ب» أنّ كل ما هو «ج» في الذهن هو «ب» في الذهن»[4].

ولم يقبل أحدٌ هذا التفسير لأنّه يلزم منه محالات كثيرة[5].

إذًا هناك تفسيرات عديدة للقضية الحقيقية، وما يُهمّنا هنا هو الإجابة على

---

(١) ابن سينا، **الشفاء**، الجزء ١، الصفحة ٧٩.

(٢) أثير الدين الأبهري، **تنزيل الأفكار**، بنقل عن: نصير الدين الطوسي، **تعديل المعيار**، الصفحة ١٦٠.

(٣) أحد فرامرز قراملكي، **رسالة دكتوراه في تحليل القضايا**، الصفحتان ٣٤٩ - ٣٥٠.

(٤) أثير الدين الأبهري، **تنزيل الأفكار**، بنقل عن: نصير الدين الطوسي، **تعديل المعيار**، الصفحة ١٦٠.

(٥) الخواجة نصير الدين الطوسي، **تعديل المعيار في نقض تنزيل الأفكار**، الصفحات ١٦١ - ١٦٣.



الأسئلة التالية:

١. هل القضايا الحقيقية قضايا فعلية أو تقديرية، وهل أحد أقسام القضايا الحقيقية (غير البتية) تنحل إلى قضية شرطية؟

٢. أين هو ظرف الاتصاف في القضايا الحقيقية، هل هو الذهن أم الخارج؟

٣. هل للقضايا الحقيقية صدقٌ واحد أو مجموعة أصداق؟

٤. قضايا مثل «شريك الباري ممتنع» و«اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين»، أي سنخ من القضايا تشكّل؟

يُورد صدر المتألهين في **اللمعات المشرقية** بيانًا يحتاج إلى بحث وتحقيق فهو يقول: «إيجاب القضية يقتضي وجود موضوعها، إذ المعدوم لا يثبت له شيء إما محققًا كمًّا في الخارجية أو مقدرًا كمًّا في الحقيقية أو ذهنًا كما في الذهنية، فالموجبة بحسب الموضوع أخص من السالبة مع مساواتهما الاتفاقية، لتحقق المفهومات كلّها في المبادي العالية ولاستدعاء مطلق الحكم الوجود الإدراكي إذ المجهول مطلقًا لا حكم عليه بنفيٍ أو إثبات»[1].

إذا حلّلنا كلام صدر المتألهين يمكن أن نُسجّل النقاط التالية:

١. مقسّم القضايا الثلاث التي ذكرها هي القضية الموجبة، لأنّ الإيجاب يقتضي وجود الموضوع طبقًا لقاعدة الفرعية.

٢. تنقسم القضية باعتبار ظرف وجود الموضوع إلى القضايا الثلاث.

٣. يظهر من بيانه هنا أنّ أفراد القضية الحقيقية مقدرة الوجود، ولا يمكن أن يشمل الحكم فيها الممتنعات لأنّ المعدوم لا يثبت له شيء، فموضوع القضية يجب أن لا يكون معدومًا. طبعًا في الأسفار رأيه مختلف حيث يقول: «إنّ الإيجاب سواء كان عدوليًا أم تحصيليًا يقتضي ثبوت الموضوع، ففي مطلق العقود لا بُد من مطلق الثبوت عينيًا أو عقليًا أو تقديريًا [...] واللازم وجود موضوعاتها (الحقيقية) بحسب الفرض والتقدير، ومطابق الحكم ومصداق العقد فيها إنّما هو كون عنوان الموضوع بحيث لو تحقق في شيء أو صدق عليه، تحقق فيه أو صدق عليه

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **منطق نوين**، الصفحة ١٤.



المحمول، وإنّما يلزم الوجود الخارجي أو الذهني لو حُكم في تلك القضايا بثبوت المحمول للموضوع في العين أو في العقل على البت»[١].

يُشير الملا صدرا هنا إلى مسائل: الأولى إنّ التقارن بين عقد الوضع وعقد الحمل من الملاكات المهمة لتمايز القضايا وبخصوص القضية الحقيقية فإنّ كل ما يتحقق فيها للموضوع ويصدق عليه يتحقق للمحمول ويصدق عليه وهذا يدل على أنّ المحمول لا ينفك عن الموضوع وحسب تعبير المناطقة ينبغي أن يكون المحمول ذاتيًا للموضوع (ذاتي خارج المحمول). والثانية إنّ ثبوت الموضوع في القضية الحقيقية بحسب الفرض والتقدير. الثالثة تنقسم القضية الحقيقية إلى بتية وغير بتية، وفي غير البتية لا يجب أن يكون الموضوع موجودًا بل قد يكون من الممتنعات أو الأعدام.

هذا الرأي عند صدر المتألهين في تقسيم الحقيقية يخالف آراء المتقدمين أمثال التفتازاني ومير سيد شريف الجرجاني والأبهري، فقد مالوا إلى القول إنّ القضايا التي موضوعاتها ممتنعة الوجود هي قضايا ذهنية[٢].

ذكرنا في الفصل الرابع ضمن الأدلة التي أقامها الحكماء على الوجود الذهني أنّ صدر المتألهين التزم بالدليل الثاني – للحكم إيجابًا على المعدوم[٣] – وتعرّض هذا الدليل لانتقادات كثيرة كان أهمها إشكالان:

الأول: وجوب وجود أفراد غير متناهية بصورة تفصيلية في الذهن.

الثاني: إشكال عدم وجود المطابق في القضايا التي محمولاتها ممتنعة الوجود.

وقد حلّ صدر المتألهين وأتباع مدرسته الإشكال الأول عن طريق أنّ الحكم في القضايا الحقيقية انصب على العنوان لا على الأفراد، ويصبح الفرق بين القضية

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ١، الصفحتان ٣٧٤ - ٣٧٥.

(٢) عضد الدين الإيجي، **المواقف بنقل عن شرح المواقف**، الجزء ٢، الصفحة ١٨٠. أيضًا: علي بن محمد الجرجاني، **شرح المواقف**، الجزء ٢، الصفحتان ١٧٩-١٨٠؛ أثير الدين الأبهري، **تنزيل الأفكار**، الصفحة ١٦١.

(٣) راجع الفصل الأول من هذه الرسالة تحت عنوان «الأدلة التي أقامها الحكماء على الوجود الذهني».




الحقيقية والطبيعية أنّ الحكم في الأولى يسري من العنوان إلى الأفراد بخلاف الثانية[١].

ويتبنى أبو علي سينا أيضًا هذا الرأي، فهو يعتبر أنّ الحكم في القضية الحقيقية يشمل كل الأفراد من دون تحديد زمان أو مكان، فموضوع القضية خرج عن دائرة الوجود من الماضي والحاضر والمستقبل وانصب الحكم على ذات الشيء وماهيته وعندما يكون الحكم مقتضى الذات لا يمكن أن نحصره بما تحقق الآن من أفراد الماهية[٢].

ويرى الشهيد مطهري أنّ الحكم انصبّ على الطبيعة ومناط الحكم وملاكه هو نفس الطبيعة الكلية والمحمول بمنزلة الأمر اللازم لهذه الطبيعة، وعندما ينصب الحكم على الطبيعة فلا فرق حينئذٍ ولا مدخلية للزمان والمكان في صدق الحكم[٣].

أمّا الجواب على الإشكال الثاني فقد حلّه صدر المتألهين عن طريق تقسيم الحقيقية إلى بتية وغير بتية.

## القضية الحقيقية بتية وغير بتية

قلنا إنّ هناك قسمًا من القضايا الحقيقية موضوعاتها ممتنعات وأعدام ومع ذلك يصدق الحكم فيها، وهنالك قسم آخر موضوعاته ومحمولاته من الأمور الممتنعة الباطلة بالذات مثلما نقول «عدم العلة علة لعدم المعلول» ومع ذلك فإنّ الحكم يصدق في كليهما.

وهناك إشكال يُطرح وهو أنّه إذا لم يكن لهذه القضايا مصداق وما بإزاء لا في الخارج ولا في الذهن فإنّ هذه القضايا لا تملك حينها أي قيمة معرفية.

أمام هذه الإشكاليات قُسّمت الحقيقية إلى بتية ولا بتية، وأول من تناول هذا التقسيم من الناحية التاريخية السيد الميرداماد وتبعه صدر المتألهين ثم المتأخرين

---

(١) مهدى الحائرى، **كاوشهاى عقل نظرى**، الصفحة ٢٥.

(٢) مرتضى مطهري، **شرح المنظومة، مجموعة آثار**، الجزء ٩، الصفحات ٢٣٠ - ٢٣٤.

(٣) المصدر نفسه.





مع تفاوت طفيف بين آرائهم.

يقول الميرداماد في كتابه **الأفق المبين**: «ثم الحكم في الحملية إذا كان بالاتحاد على البت سُمّيت حملية بتية، وإن كان بالاتحاد بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد وهو إنّما يحصل بتقرر ماهية الموضوع ووجودها سُميت حملية غير بتية وهي مساوقة الصدق للشرطية لا راجعة إليها كما يُظن»[1].

يظهر بوضوح من عبارة السيد الميرداماد أنّه يعتبر أولًا أنّ القضية غير البتية هي قضية حملية ولن تكون عنده خارجية أو ذهنية، وثانيًا أنّها تشترك مع القضية الشرطية في صدقها فقط وسيأتي توضيح ذلك.

عندما بحثنا عن أدلة الوجود الذهني في الفصل الأول حاول صدر المتالهين أن يحل مشكلة عدة مسائل من خلال القضية غير البتية، وخلاصة ذلك:

١. حل مشكلة الوجود الذهني في مورد الممتنعات وشريك الباري.

٢. تعميم القضية اللابتية لشمل المفاهيم المستعملة في حقّ الباري تعالى.

يلزم من الإشكال الذي ورد على القول بالوجود الذهني القول بوجود أفراد حقيقية لمفاهيم ممتنعة الوجود فينبغي أن يكون لاجتماع النقيضين فرد موجود في الذهن وهو محال سواء كان في الذهن أم الخارج وكذلك بالنسبة إلى المعدوم المطلق وشريك الباري، وأيضًا إذا كانت المفاهيم في قضايا الممتنعات ممكنة كيف أمكن أن تصح عناوين لحقائق ممتنعة؟ يقول الملا صدرا:

«إنّ القضايا التي حُكم فيها على الأشياء الممتنعة الوجود، حمليات غير بتية، وهي التي حكم فيها بالاتحاد بين طرفيها بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد، فإنّ للعقل أن يتصوّر مفهوم النقيضين وشريك الباري والجوهر الفرد، وأن يتصوّر جميع المفهومات حتى عدم نفسه وعدم علته وعدم العدم ومفهوم الممتنع، لا على أنّ ما يتصوّره هو حقيقة الممتنع، إذ كل ما يتصوّر ويوجد في الذهن يُحمل عليه أنّه ممكن من الممكنات بل ذلك المتصوّر هو عنوان لتلك

---

(١) محمد بن محمد الميرداماد، **الأفق المبين**، الصفحة ٢٨.

الحقيقة الباطلة»[١].

إذًا يقسّم صدر المتألهين كما الميرداماد الحملية إلى بتية ولا بتية ويعتقد أنّ العقل في مثل هذه القضايا المذكورة يتصوّر مفهومًا، وبحسب الفرض يجعله عنوانًا للطبيعة الباطلة، وصحة الحكم ومناطه نفس المفهوم لا بما أنّ هذا المفهوم باطل الطبيعة بحيث ينطبق أو لا ينطبق على مصاديقه. ويقول أيضًا في نفس الموضع: «ومناط صحة الحكم كون مفهوم عنوانًا لماهية من الماهيات، أن يُحمل عليه المفهوم حملًا أوليًّا، وإن لم يحمل عليه حملًا شايعًا صناعيًّا، فالعقل يقدر أن يتصوّر مفهومًا ويجعله عنوانًا بحسب الفرض لطبيعة باطلة الذات مجهولة التصوّر، ويحكم عليه وعلى العلم به؛ وباعتبار وجود هذا المفهوم في الذهن وكونه عنوانًا لماهية باطلة، يصير منشأ لصحة الحكم عليه بامتناع الحكم عليه [...]»[٢].

وبعد أن يحل صدر المتألهين إشكال الوجود الذهني بهذه الطريقة يُعمّم ذلك في مورد الواجب تعالى، لأنّ الأحكام التي تطلق على واجب الوجود هي حمليات غير بتية، فالمحمول في هذه الموارد لا يتعلق بنفس مفهوم الموضوع وإنّما بما بإزائه، لأنّ حقيقة الواجب لا تتمثل في أي ذهن. إذًا الذهن يفرض مفاهيم للواجب وبواسطة ذلك يحمل على ما بإزاء هذه المفاهيم محمولات. يقول صدر المتألهين:

«ومن هذا القبيل الأحكام الجارية على مفهوم الواجب الوجود بالذات كقولنا واجب الوجوب وتشخصه عين ذاته، ووحدته مغايرة لما يُفهم من الوحدة، فإنّ الحكم بعينية التشخص من حيث كونه حكمًا من الأحكام يتوجه إلى مفهوم الواجب، لكنّ عينية التشخص غير متوجه إليه بل إلى ما يؤدي اليه البرهان أنّه بإزائه، وهو الحي القيوم جل ذكره وإن تقدس عن أن يتمثل في ذهن من الأذهان»[٣].

يعتقد صدر المتألهين أنّ صدق هذه القضايا مساوق للقضية الشرطية من دون أن تنحل إليها، والفرق بينهما أنّ الحكم في القضية البتية فعلي، بمعنى أنّ الاتحاد بين الموضوع والمحمول فعلي وليس فرضيًّا وبذلك تفترق عن القضية الشرطية،

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ١، الصفحة ٣١٢.

(٢) المصدر نفسه، الصفحتان ٣١٢ - ٣١٣.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٣١٣.



لكنّها تشترك معها في أنّ عقد الوضع فرضي، فوصف القضية بأنّها حملية أو شرطية يرجع إلى عقد الحمل، وتقسيم الحملية إلى بتية وغير بتية يرجع إلى عقد الوضع.

وتفترق الحملية غير البتية عن القضية الشرطية في أنّ في الأخيرة نسبة متعلقة بنسبة أُخرى؛ فالنسبة في التالي متعلقة بالنسبة في المقدم، أمّا في اللا-بتية فإنّ اتحاد الموضوع والمحمول اتحاد فعلي والفرض متمم لعقد الوضع بمعنى أنّ الاتحاد ناجز على فرض تطبيق العنوان على ذات الموضوع.

وإذا كان عقد الوضع فرضيًّا فهذا لا يعني فرض لأفراد الموضوع، لأنّ القضايا اللا-بتية نوعان:

- نوعٌ موضوعه الممتنعات، فالعنوان في الذهن يحكي عن أفراد ممتنعة الوجود.

- ونوعٌ أفراده موجودون في الواقع ونفس الأمر لذلك احتاج تطبيق عنوان الموضوع على الأفراد إلى فرض، وقضايا الواجب من هذا القبيل.

يعتبر العلامة الطباطبائي أنّ القضايا التي موضوعاتها أو موضوعاتها ومحمولاتها ممتنعة، ليس لها ما بإزاء لا في الذهن ولا في الخارج، لكنّ آثار هذه القضايا وأحكامها تبعية صرفة، بمعنى أنّ العقل يضطر إلى أن يصدر لها أحكامًا ترتبط بها وهي أحكام صادقة، لكن لأنّ الحمل لا بُدّ أن يتم في ظرف الذهن فإنّ العقل يعتبر لها وجودًا كقضية «عدم العلة علة لعدم المعلول». يقول العلامة الطباطبائي في بحث أصالة الوجود في كتابه **نهاية الحكمة:**

«إنّ ثبوت كل شيء، أي نحو من الثبوت فُرضَ، إنّما هو لوجودٍ هناك يطرد العدم لذاته. فللتصديقات نفس الأمرية، التي لا مطابق لها في خارج ولا في ذهن، نحوًا من الثبوت التبعي بتبع الموجودات الحقيقية»[1].

التصديقات نفس الأمرية في عبارات صدر المتالهين والعلامة متقاربة جدًّا، لأنّ صدر المتألهين يعتقد أنّ القضايا الحقيقية التي موضوعاتها باطلة بالذات مجرّدة من الوجودين الخارجي والذهني وهذه التصديقات يضطر العقل إلى

---

(١) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، الصفحة ١٤.




تأليفها، فالعقل يصدر عليها الأحكام بتبع الوجود.

## لا يتعلق الخطأ بالإدراكات إلّا بالعرَض

نمهّد لهذا البحث بعدّة مقدمات:

**أوّلًا**: تقدَّم أنّ الحكماء المسلمين يقسّمون العلم إلى تصوّر وتصديق، فالعلم التصوّري هو الذي لا يشتمل على حكم، مثل الصورة الإدراكية للإنسان مجرّدًا أو للفرس والشجر وغير ذلك.

وينقسم التصوّر والتصديق إلى بديهي ونظري، فالتصوّرات البديهية هي التي لا يحتاج العقل في دركها إلى أزيد من تصوّر موضوعاتها كالوجود، الوحدة، الكثرة، الضرورة وجميع ما يسمّونه في الفلسفة بالأمور العامة.

وهناك تصوّرات نظرية تنالها النفس بعد إعمال القوة الفكرية كالمفاهيم الكلية من الإنسان والفرس ونحوهما، وكلا القسمين - التصوّرات البديهية والنظرية - لا ينالهما العقل من دون إعمال الحس والاتصال بالخارج[١].

**ثانيًا**: يجب أن نميز بين مسألتين، الأولى: وجود واقع موضوعي للإدراكات والإحساسات، والأخرى مطابقة هذا الواقع لما يبدو لنا في إدراكنا وحواسنا.

وتوضيح ذلك: قد توجد الصورة في حواسنا، فيكون وجودها كذلك مكونًا للإحساس بها، وقد توجد الصورة في مخيلتنا فيحصل بذلك التخيل، وقد توجد الصورة بمعناها التجريدي العام في الذهن ويُسمّى وجودها هذا تعقلًا، فهذه مراحل ثلاث من التصوّر يجتازها الإدراك البشري، وهو لا يُعبّر في كل مرحلة إلّا عن وجود صورة في بعض مداركنا. والتصوّر بجميع ألوانه ليس له قيمة موضوعية لأنّه عبارة عن وجود الشيء في مداركنا، وهو لا يبرهن، إذا جُرِّد عن كل إضافة، على وجود الشيء الموضوعي خارج الإدراك. فمثلًا قد يجعلنا الإحساس نتصوّر أمورًا عديدة لا نؤمن بأنّ لها واقعًا موضوعيًا مستقلًا، مثلًا نتصوّر العصا المغروسة في الماء وهي مكسورة، ولكنّنا نعلم بأنّ العصا لم تنكسر في الماء، وغير ذلك من الأمثلة الكثيرة.

---

(١) محمد حسين الطباطبائي، **أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، الجزء ١، الصفحة ٢١٨.



فالخطأ غير وراد في المعنى الحسي لأنّ الحاسة في الموجود الحي تتأثر نتيجة الاتصال الخاص بالجسم الخارجي[1]. فالإحساس لمّا كان انفعالاً ذاتيًا عن الواقع الموضوعي فهو لا يتجرد من الناحية الذاتية ليثبت لنا ذلك الواقع، وكل ما يمكن أن نقوله في خطأ الحس هو عدم التكافؤ بين المعنى المدرَك بالحس وبين الواقع الموضوعي، وبعبارة أخرى لا يمكن أن يشق لنا التصوّر الطريق إلى ما وراءه أو أن ينقلنا إلى الواقع.

**ثالثًا:** إنّ التصوّر البسيط الذي يبدو ساذجًا لأول وهلة إذا اعتبرنا معه شأن الحكاية عن الواقع، فهو ينحل إلى قضية هلّيّة بسيطة: هذا التصوّر موجود في الخارج ويسمي المنطقيون هذه القضية بعقد الوضع، فإذا كان للتصوّر شأن الحكاية عمّا وراءها فإنّ هذه الشأنية لا تصل إلى الفعلية إلّا إذا أصبحت بشكل قضية وتصديق وهي مشتملة على الحكم وعاكسة للاعتقاد بمفادها[2].

**رابعًا:** تبيّن لنا أنّ المعرفة التصديقية هي التي من شأنها الحكاية عن الواقع وهي التي تملك خاصية الكشف الذاتي عن الواقع الموضوعي، فالتصديق هو الذي يكشف أيضًا عن واقع موضوعي للتصوّر.

توضيح ذلك: التصديق هو فعل نفسي يربط بين الصور ولهذا لا يمكن أن يكون واردًا إلى الذهن عن طريق الإحساس[3]. من جهةٍ أخرى ليس أي تصديق وإصدار حكم سيكون كاشفًا عن الواقع، فحقيقة الحكم هو مطالعة النفس للنسب التي تربط بين أجزاء التصوّرات لتصدر أحكامها على الأشياء بعدد التركيبات التي تم إدراكها[4]. صحيح أنّ الحكم موجود في هذه المرحلة لكن ما دام لا يوجد «وحدة» بين المقيس والمقيس إليه ولا يوجد «تطبيق» فالصواب والخطأ هنا ليسا موجودين. وبعبارة أخرى هناك حكم بسيط معلوم للنفس بالعلم الحضوري لا يتضمن التطبيق على الواقع الخارجي، وهناك مرحلة ثانية للحكم وهي التي تتضمن التطبيق مع الخارج.

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٢٤٨.

(٢) محمد تقي المصباح، **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، الجزء ١، الصفحة ٢٢٢.

(٣) محمد باقر الصدر، **فلسفتنا**، الصفحتان ١١٠ - ١١١ والصفحات ١٤١ - ١٤٤.

(٤) مرّ معنا شرح كيفية تحليل الذهن للمعقولات الثانية.




**خامسًا:** في المرحلة الأخيرة من إصدار الحكم، تشاهد القوة الحاكمة اختلافًا بين مدركاتها، وذلك لأنّ بعضها قد تصوّرته حسب ما يحلو لها أمّا بعضها الآخر فقد ظهر حسب نظام خاص يكون فيه التصرف خارجًا عن قدرتها، وهنا تجد القوة الحاكمة نفسها مضطرة لإصدار حكمها بأنّ هناك واقعًا خارجًا عن ذاتها، وهذه المدركات قد حصلت نتيجةً لتأثيرات ذلك الواقع، ومن هنا يوجد جهاز تطبيق العلم على المعلوم والذهن على الخارج[1].

أخيرًا: قلنا إنّ التصديق بما هو فعل النفس لم يأتنا من الخارج بصورة وانطباع وإنّما هو فعل خارجي موجود ومعلوم للنفس بالعلم الحضوري وذلك لعدة أسباب:

١. لو كان التصديق علمًا حصوليًا لما أمكن لنا أن نتصوّر الحكم بشكل مفهومي ونضيفه إلى مجموع القضية ليشكل مقدمًا لقضية شرطية وهذا العمل يفقد القضية الحملية تماميتها مع أنّ أصل القضية محفوظ.

٢. نستطيع أن نتصوّر الحكم والتصديق بشكل مستقل، أي نجعله محمولًا أو موضوعًا لقضية أخرى، وسيفقد الحكم تماميته في هذا المجال أيضًا.

٣. قد نلتقط صورة من الخارج من دون أن يكون معها تصديق ثم نضيف إليها الحكم من أنفسنا.

إذًا لا بدّ من القول إنّ الحكم فعل خارجي تقوم به القوة الحاكمة وهو ينصب بواقعه على القضية، وحيث أنّ الحكم معلوم أيضًا لا بُد من القول إنّه معلوم بالعلم الحضوري[2]. بعد إثبات أنّ الحكم معلوم لدى النفس بالعلم الحضوري.

إذًا كيف يمكن لنا أن نتحقق من الأخطاء؟ مع أنّه لا مجال للخطأ في العلم الحضوري؟

في الجواب على ذلك إذا فرضنا أنّ الخطأ لم يتطرق إلى الحكم باعتباره فعلًا خارجيًا ومعلوم للنفس حضوريًا، فإنّنا أيضًا لا يمكن أن ننسب ذلك الخطأ إلى

---

(١) محمد حسين الطباطبائي، **أسس الفلسفة**، الجزء ١، الصفحات ٢٥٢ - ٢٥٤.

(٢) المصدر نفسه، الصفحات ٢٥٦ - ٢٦٠.



موضوع أو محمول القضية لأنّ كل واحد منهما بدوره سيحتوي على حكم معلوم للنفس أيضًا بالعلم الحضوري، ولا مجال لتسرب الخطأ إليه إذًا يبقى أن نقول إنّ الخطأ نسبي وبالعرَض بمعنى أنّ الحكم في حدود القوة الحاكمة صواب، لكن إذا قسناه إلىالخارج سيكون خطأ.

نستنج أنّ الخطأ إذا صح التعبير هو نسبي ويحصل نتيجة المقايسة، ولا معنى للخطأ في الحكم الصادر من قبل النفس. ونفس وجود خطأ يدل على وجود حكمين مختلفين لقوتين: الأولى هي النفس وحكمها بالعلم الحضوري، والثانية هي القوة الخيالية التي تطبق العلم على المعلوم والذهن على الخارج، وإذا اضفنا أنّ الحكم غير مستثنى أيضًا من قاعدة حكم النقيضين أي إذا لم تنطبق قضية على أحد الموارد فإنّ قضية أخرى سوف تنطبق على ذلك المورد، كان لكل خطأ صواب[١].

وإذا ثبت وجود معارف مضمونة الصدق في التفكير البشري فلا شك أنّ من تلك المعارف معرفتنا بوجود العالم الخارجي المستقل عنّا، فإنّ العقل يجد نفسه مضطرًا إلى التصديق بوجود عالم خارجي على سبيل الإجمال ورفض كلّ شكّ في ذلك مهما وقع من مفارقات بين حسه والواقع[٢].

ونستنتج مما تقدم أمرين:

**الأول:** إنّ القضايا الذهنية سوف تكون قضايا صادقة تطابق نفسها في الذهن، ولا يمكن أن يتطرق الخطأ إلى مرتبة الحكم، لأنّ الخطأ كما مر إنّما يكون في مرحلة التطبيق، وحيث لا مغايرة بين المطابِق والمطابَق فلا خطأ، والكل معلوم للنفس بالعلم الحضوري.

**الثاني:** إن جميع المعقولات الثانية الفلسفية محمولات القضايا الحقيقية لن يتسرب إليها الخطأ بالذات، لأنّ هذه المفاهيم كما تقدم مرارًا إنّما تأتي بدرجة أولى نتيجة مطالعة النفس للنسب التي تربط بين أجزاء التصوّرات في القضايا ثم الحكم بالاتحاد بين المقيس والمقيس إليه، وما لم تتطرق النفس إلى تطبيق الحكم على المعلوم الخارجي فإنّ الخطأ غير وارد أيضًا.

---

(١) المصدر نفسه، الصفحات ٢٦٠ - ٢٦٤.

(٢) محمد باقر الصدر، **فلسفتنا**، الصفحة ١١٥.



نستطيع بهذا البيان فقط، والذي ابتكره العلامة الطباطبائي، أن نبيّن صدق المعقولات الثانية المنطقية منها والفلسفية، وأن نصحح الإدراكات في الفلسفة الإسلامية.

## بداهة المعقولات الثانية

### أ. ملاك كون الشيء بديهيًا

يرى الحكماء والمناطقة المسلمون أنّ العلم الحصولي بكلا قسميه التصوّري والتصديقي ينقسم إلى بديهي ونظري، واتفقت أغلب آراء المناطقة المسلمين وبتبع الفارابي على أنّ التمايز بين البديهي والنظري يشمل كلا قسمي العلم: التصوّر والتصديق.

قد يطلق على العلم البديهي أحيانًا أنّه ضروري وهو ما لا يحتاج في حصوله إلى اكتساب ونظر كتصوّر مفهوم الوجود والشيء والوحدة، والتصديق بكون الكل أعظم من الجزء[١].

والعلم النظري هو ما يحتاج إلى كسب ونظر كتصوّر ماهية الإنسان والفرس وكالتصديق بأنّ زوايا المثلث تساوي قائمتين.

واتفقوا أيضًا أنّ كلّ نظري لا بُدّ أن ينتهي إلى بديهي. يقول اللوكري: بل لا بُدّ في الانتهاء إلى تصوّر يقف ولا يتصل بتصوّر يتقدمه كالوجود والوجوب والإمكان، (وفي مورد التصديق) وذلك مثل أنّ طرفي النقيض أبدًا يكون أحدهما صادقًا والآخر كاذبًا وأنّ الكل أعظم من جزئه[٢].

وقد أنهوا البديهيات إلى ستة هي المحسوسات والمتواترات والتجربيات والفطريات والوجدانيات والأوليات.

وأولى البديهيات بالقبول هي الأوليات، وهي القضايا التي تكفي للتصديق بها

---

(١) أبو العباس اللوكري، **بيان الحق بضمان الصدق**، **المنطق**، الفصل الثالث، في منفعة المنطق، الصفحتان ١٢٣-١٢٤.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٤.



مجرّد تصوّر الموضوع والمحمول كقولنا: الكل أعظم من جزئه.

وأولى الأوليات بالقبول هي قضية امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما وهي منفصلة حقيقية ولولاها لما أفاد العلم حتى قضية واحدة، لأنّ كل قضية إنّما تفيد العلم إذا منعت النقيض وكان نقيضها كاذبًا، فهي أول قضية يتعلق بها التصديق وإليها تنتهي جميع العلوم النظرية والبديهية في قياس استثنائي يتم به العلم[١].

هنا يُطرح التالي: أولًا: تمايز البديهي عن النظري في التصوّرات يطرح سؤالًا أساسيًّا حول تعريف البديهي والنظري وملاك كون الشيء بديهيًا[٢].

ثانيًا: هل المعقولات الثانية الفلسفية أمور بديهية أم إنّها نظرية تحتاج إلى كسب ونظر؟

قالوا في تعريف البديهي إنّ كل مفهوم أولي الحصول فهو لا يحتاج إلى تعريف، ومقابله النظري الذي يحتاج إلى إعمال جهد ونظر وبالتالي فهو يحتاج إلى تعريف.

ويتحقق التعريف بشكل عام بصور مختلفة، فتارةً بوضع مفهوم أوضح مكان مفهوم مبهم، وأخرى بتبيين آثار المعرف وخواصه، وثالثةً بتجزيء العناصر التي تكون الشيء وتؤلفه، وأخيرًا ببيان ماهيته[٣].

واستقر التعريف في المنطق والفلسفة طبقًا لنظام الجنس والفصل عند أرسطو بتحليل ماهية المفهوم في ظرف الذهن إلى أجزائه البسيطة من الجنس والفصل، وأصبحت بساطة المفهوم تعني البساطة الماهوية مقابل التركيب الماهوي فيه[٤]، فالمعنى النظري الذي يحتاج إلى تعريف هو الذي ينحل في ظرف الذهن إلى مفهوم عام يشكل جنسه ومفهوم مساوٍ يشكل فصله، وملاك كونه نظريًا حصوله في الذهن في حالته المركبة، فيكون معلومًا لدينا من هذه الجهة ومجهولًا من جهة معرفة أجزائه.

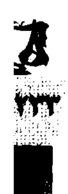
---

(١) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، الصفحتان ٢٥٢ - ٢٥٣.

(٢) أحد فرامرز قراملكي، «بداهت تصوّرات حسي نزد انديشمندان مسلمان»، الصفحتان ١٨٣ - ١٨٤.

(٣) جعفر السبحاني، **نظرية المعرفة**، الصفحة ١٧.

(٤) أحد فرامرز قراملكي، «بداهت تصوّرات حسي نزد انديشمندان مسلمان»، الصفحة ١٨٤.



من هنا يتضح ملاك البداهة وكون الشيء بديهيًّا، فأي تصوّر يكون بسيطًا ولا يكون مركبًا من مجموعة تصوّرات أخرى فهو تصوّر بديهي سواء كان هذا التصوّر ماهويًّا أم غير ماهوي، وأي أمر ذهني بسيط يحصل في الذهن فإنّ نفس حصوله يعني كونه أصبح معلومًا وتنتفي صفة الجهل به، وهذا كون الشيء بديهيًّا أو نظريًّا، والذي لم يوضحه حكماؤنا، لكنّنا نستطيع أن نستنتجه من تراثهم الفلسفي(١).

## ب. بداهة المفاهيم الفلسفية

بعد تبيين ملاك البداهة في التصوّرات يُطرح السؤال التالي: هل إنّ المعقولات الثانية أمور وتصوّرات بديهية، أم إنّها تحتاج إلى كسب ونظر؟ وهل نستطيع أن نحاكم بالملاك الذي تقدم المفاهيم الفلسفية؟

- إنّ أول مصداق تناوله الحكماء في بداهة المعقولات الثانية الفلسفية هو مفهوم الوجود حيث اتفق الجميع على أنّ هذا المفهوم بديهي ولا يمكن تعريفه، وإذا ثبت بداهة هذا المفهوم فإنّ جميع العوارض الذاتية له ستكون بديهية.

توضيح ذلك: الوجود مفهوم بديهي لأنّه أولًا ليس بمفهوم ماهوي يمكن أن ينحل إلى أجزاء تشكّل ذاتيات ماهيته وثانيًا لأنّه أصلًا مفهوم بسيط، وثالثًا ما أشار إليه الشيخ الرئيس من أنّه يحضر عند النفس بالعلم الحضوري، لذا لا يمكن تعريفه. يقول ابن سينا: «إنّ الوجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم لأنّه مبدأ أول لكل شارح له، بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء»(٢).

يُعطي ابن سينا في هذه العبارة ملاكًا جديدًا وهو أنّ كل ما يحضر للنفس من غير توسط شيء فهو لا يمكن تعريفه وما لا يمكن تعريفه فإنّ حضوره يعني

---

(١) مرتضى مطهري، **شرح المنظومة**، الصفحة ٤٠.
وردت في معنى الملاك الذي ذكره الشهيد مطهري إشاراتٌ عند ابن سينا في أنّ المعاني والمفاهيم التي لا يستطيع العقل أن يجزأها إلى معانٍ متعددة فهي مفاهيم بسيطة، كذلك أشار الخواجة الطوسي إلى ما يقرب من هذا المعنى. للمراجعة: ابن سينا، **التعليقات**، الصفحة ٢٦. أيضًا: الطوسي، **تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل**، الصفحة ٨.

(٢) ابن سينا، **النجاة**، الصفحة ٢٣٦.



العلم به وسيكون بديهيًّا، ولا يجري هنا ملاك البساطة والتركيب في المفاهيم. وعوارضه الذاتية أيضًا بديهية كالقوة والفعل والحدوث والقدم والمواد الثلاث، يقول السبزواري بخصوص المواد الثلاث:

**قد كان ذا الجهات في الأذهان    وجوب امتنـــــاع أو إمكان**
**وهـــي غنيـــة عـن الحـــدود    ذات تأس فيه بالوجـــــود**[1]

أما البداهة في التصديقات فإنّا نستطيع أن نعطي ملاكًا وهو أنّ أي قضية محمولها مستخرج من موضوعها، إذا تصوّرنا الموضوع بشكل صحيح لا يحتاج استخراج المحمول إلى إعمال فكر وتصوّر للحد الأوسط. وبالتالي فإنّ جميع القضايا التي يُصطلح عليها أنّها تحليلية هي قضايا بديهية، وسيكون الكثير من القضايا الذهنية قضايا بديهية أيضًا.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى القضايا الفلسفية فهي قضايا بديهية كقولنا «إنّ المعلول هو ما يحتاج إلى العلة». وينبغي الإشارة إلى أنّ بداهة التصديقات لا يعتمد على بداهة التصوّرات وإن اجتمع هذا الأمر في الأوليات. فالأوليات موضوعاتها ومحمولاتها من المفاهيم الفلسفية البديهية وهي أيضًا بديهية التصديق، إذًا قد اجتمع فيها بداهة التصوّر مع بداهة التصديق، وسر بداهتها أنّها قضايا تحليلية وكلّها ترجع إلى أولى البديهيات وهي امتناع اجتماع النقيضين.

---

(١) الملا هادي السبزواري، **شرح المنظومة**، قسم الحكمة، الصفحة ٢٣٧.



# الفصل السادس

## أهمّ مصاديق المعقولات الثانية وآثارها



بحثنا في الفصل الثالث حول حقيقة المعقولات الثانية بقسميهما المنطقي والفلسفي، وفي الفصل الرابع تحدثنا عن المفاهيم الاعتبارية والمفاهيم نفس الأمرية قبل أن نتعرض للتحليل الوجودي لهذه المعقولات، وقلنا إنّ المعقولات الثانية الفلسفية هي مفاهيم نفس الأمرية باعتبار وهي مفاهيم اعتبارية بحيثية أخرى، وقد بقي لنا بناءً على جميع ما تقدم أن نقوم باستقصاء لأهم مصاديق هذه المعقولات والتي يبتني عليها الكثير من المعارف الإنسانية المتعالية.

نستطيع أن نقسّم المعقولات الفلسفية إلى قسمين:

١. المفاهيم الثبوتية: وهي تشمل مفاهيم الوجود، الوحدة والكثرة، العلية والمعلولية، القوة والفعل، الحدوث والقدم، الحركة والزمان، الجوهرية والعرضية والنظم.

٢. المفاهيم العدمية: كالإمكان والسكون والعدم والامتناع.

وسوف نتعرّض لأهمّ هذه المصاديق بكثير من الاختصار.

## مفهوم الوجود

الوجود هو أول المعقولات الثانية الفلسفية، ويُشكل موضوع الفلسفة الأولى بما يحكيه من مطلق الواقع، ويقابله العدم، وقد اتفق على ذلك جميع الحكماء[1]. لكن

---

(١) رضا أكبريان، «وجود از ديدگاه ابن سينا وملا صدرا»، الصفحة ٧.





ما يُميّز فلسفة عن أخرى هو محكي الوجود في الخارج؛ فمثلًا نجد أنّ أرسطو اعتبر أنّ الواقع ينحصر بوجود الجوهر والعرَض، فما هو في الخارج الماهية الموجودة، أمّا عند ابن سينا فإنّه قسّم الواقع إلى واجب وممكن ولم يحصره في الماهية الموجودة، ولذلك أطلقه أيضًا على وجود الحق «الحق ماهيته إنيته» بينما الممكن فقط هو زوج تركيبي من ماهية ووجود. إذًا مفهوم الموجود - لا الوجود- هو اللفظ، والمفهوم الأساسي الذي يُشكّل معرفة الواقع عند ابن سينا، وفيما عدا «الحق» هو الماهية التي تتحقق بالفعل.

الانتقال والتمايز بين الموجود والوجود هو من خصائص فلسفة الحكمة المتعالية، فصدر المتألهين بابتكاره مسألة أصالة الوجود استطاع أن ينقل البحث من التمايز بين معنيين للواقع، المعنى الأول معقول ثانٍ فلسفي يحصل للذهن عن طريق المقايسة والتعمل العقلي، والمعنى الثاني هو حقيقة عينية خارجية لا تُدرك إلّا بالعلم الحضوري.

بناءً على ذلك فليس الصحيح عند الملا صدرا أنّ ملاك حاجة الممكن إلى العلة هو كونه زوج تركيبي مؤلف من ماهية ووجود وإن كان كل زوج تركيبي يحتاج إلى العلة، فالملا صدرا يستبدل الإمكان الذاتي حسب مبانيه في أصالة الوجود إلى الإمكان الفقري، ويصبح التفاوت بين الواجب والممكن في المراتب التشكيكية للوجود، من هنا كان هذا التمايز أسّ المعارف عند صدر المتألهين، يقول:

«ولمّا كانت مسألة الوجود أسّ القواعد الحكمية ومبنى المسائل الإلهية، والقطب الذي يدور عليه رحى التوحيد وعلم المعاد وحشر الأرواح والأجساد، وكثير ممّا تفرّدنا باستنباطه وتوحدنا باستخراجه، فمن جهل بمعرفة الوجود يسري جهله في أمهات المطالب ومعظماتها، وبالذهول عنها فاتت عنه خفيات المعارف وخُبيئاتها وعلم الربوبيات ونبوّاتها ومعرفة النفس واتصالاتها ورجوعها إلى مبدأ مبادئها وغاياتها»[1].

ويعتبر الملا صدرا في مكان آخر أنّ معرفة النفس هي أصل كلّ معرفة، وقد

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **المشاعر**، الصفحة ٤.

أكّد على أهمية ذلك في آثاره كافة، فقد ذكر التالي: «إنّ معرفة - النفس- ذاتًا وصفةً وأفعالًا مرقاة إلى معرفة بارئها ذاتًا وصفة وأفعالًا لأنّها خُلقت على مثاله، فمن يعرف علم نفسه يعرف علم بارئه [...] ومفتاح العلم بيوم القيامة ومعاد الخلائق هي معرفة النفس ومراتبها»[1].

هنا يُتوئم الملا صدرا بين معرفة الوجود وبين معرفة النفس باعتبارهما أسّ المعارف، وكأنّه يريد أن يُشير إلى أنّ معرفة حقيقة الوجود لا تتيسّر إلّا بالعلم الحضوري والذي يعني التأمل في وجود النفس ومراتبها.

أمّا بالنسبة إلى المفهوم الذي يحكي عن هذه الحقيقة، فهو عند الملا صدرا معنى مصدري، وهو أول المفاهيم التي تحصل عليها النفس وأكثرها بداهة، فلا يحتاج إلى أي واسطة في إدراكه، وقد تقدم في نهاية الفصل الخامس القول إنّه مفهوم بسيط غير ماهوي لذا لا يمكن تعريفه وبالأحرى هو غنيٌّ عن التعريف، ولأنّه الأعم كان العلم به أتم.

يقول الحكيم السبزواري في بداية **منظومته**:

**معرّف الوجود شرح الاسم ... وليس بالحد ولا بالرسم**

**مفهومه من أعرف الأشياء ... وكنهه في غاية الخفاء**[2]

لكنّ الحكماء رغم بداهة مفهوم الوجود وبداهة كونه بديهيًّا، فقد استدلّوا على بداهته بطريقين:

**الأول**: اعتمده الفخر الرازي وشمس الدين الأصفهاني والقاضي عبد اللّه البيضاوي، ويقوم على أنّ أولى التصديقات البديهية هي قضية «امتناع اجتماع وارتفاع النقيضين» ولأنّ هذا التصديق أولى البديهيات فهو مسبوق بتصوّر بديهي عن الوجود ومن ثم عن العدم، وذلك لأنّ التصديق البديهي بأنّ النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان هو تصديق بأنّ الشيء إمّا أن يكون موجودًا وإمّا أن يكون معدومًا، وهذا مسبوق بتصوّر الوجود والعدم وتصوّر مغايرتهما المستلزم لتصوّر

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ٩، الصفحتان ٢٧٨ و٢١٨؛ الجزء ٨، الصفحة ٢٢٤.

(٢) الملا هادي السبزواري، **شرح المنظومة**، قسم الحكمة، الصفحة ٥٩.



الإثنينيّة المتوقف تصوّرها على تصوّر الوحدة، وضرورة توقف التصديق على تصوّر أطرافه، والسابق على البديهي أولى أن يكون بديهيًّا[1].

**الثاني**: اعتمده المتأخرون، ويقوم على أنّ إدراك مفهوم الوجود يتم بالعلم الحضوري.

توضيح ذلك: أولى المعارف التي تحصل للإنسان إدراك المرء لنفسه، وإدراك حقيقة الوجود جزءُ إدراك وجود الإنسان، ولأنّ إدراك وجود الإنسان مركّبٌ ومقيّد من إدراك الوجود بإضافته إلى الإنسان، كان إدراك مفهوم الوجود المطلق مُقدمٌ على إدراك المقيد، ولأنّ المقيد بديهي، فالمطلق أولى بالبداهة[2].

إذًا لا تحصل النفس على مفهوم الوجود من التأمل في المفاهيم الماهوية، وعندما يُقال إنّه معقول ثانٍ فلسفي فإنّ الثانوية هنا من باب المسامحة، اللّهم إلّا إذا اعتبرنا الثانوية باعتبار سبق تصوّره بالعلم الحضوري[3].

ويجري هذا الملاك كما سنرى على الكثير من المفاهيم الفلسفية كالعلة والمعلول والجوهر والعرض.

ويرى بعض الفضلاء أنّ الاعتقاد القائل إنّ المعقولات الثانية الفلسفية مأخوذة من المعقولات الأولى هو في الحقيقة ناشئ من غلبة تفكر أصالة الماهية، وهو يُفرّق بين العلم الحضوري للوجود وبين العلم الحصولي؛ فالأول لا يوجد عندنا مفهومًا مُصاغًا وعندما نصوغ المفهوم لا بُد من المقايسة وعندما نصوغ ونقيس لا بد من اعتبار مفهوم الوجود محصول العلم الحصولي[4].

ليس المقصود ممّا تقدم، طبعًا، أنّ مفهوم الوجود مفهوم ماهوي، وإنّما لهذا المفهوم كما يُعبّر صدر المتألهين حسابٌ خاص شأنه شأن عوارضه الذاتية

---

(١) الجرجاني، **حاشية شرح المواقف**، الجزء ١، الصفحة ١٠٢.

(٢) التفتازاني، **شرح المقاصد**، الجزء ١، الصفحة ٢٩٥؛ أيضًا: الفخر الرازي، **المباحث المشرقية**، الجزء ١، الصفحات ٦ و١١-١٢.

(٣) محمد تقي المصباح اليزدي، **دومين يادنامه علامه طباطبائي**، الصفحة ٢٧٢.

(٤) سيد حسن مصطفوي، **شرح الإشارات والتنبيهات**.




التي لا تحكي إلّا عن أمور متأصلة في التحقق والثبوت. يقول الملا صدرا: «وأمّا الأمر الانتزاعي العقلي من الوجود فهو كسائر الأمور العامة، إلّا أنّ ما بإزاء هذا المفهوم أمور متأصلة في التحقق والثبوت بخلاف الشيئية والماهية وغيرهما من المفهومات»[١].

## الوحدة والكثرة

اعتبر الحكماء الوحدة والكثرة من المفاهيم البديهية التي لا يمكن تعريفها بل هي أصلًا مستغنية عن التعريف، وفي تعليل ذلك يقول السبزواري: «الوحدة كمثل ما ساوقها كالوجود والوجوب، أعم الأشياء، فهي أعرفها، لأنّ الأعم أعرف»[٢].

وهنا يشير السبزواري إلى قاعدة عامة تمسّك بها الحكماء وهي أنّ «كلّ ما كان أعم كان العلم به أتم»[٣]. ويعتقد السبزوراي أنّ علة الأعرفية والبداهة للشيء الأعم سنخية النفس الإنسانية مع أعمّيّة المفاهيم لأنّها لا يمكن أن تنحل إلى مفهوم أعم ومساوٍ لذا كانت بسيطة وضرورية ولا تُعلم إلّا بالعلم الحضوري.

يقول العلامة الطباطبائي في هذا الخصوص: «والحق أنّ الوحدة والكثرة من المفاهيم العامة الضرورية التصوّر، المستغنية عن التعريف، كالوجوب والإمكان»[٤].

وإذا أردنا تعريف الوحدة فإنّ ذلك سيجرّنا إلى دور صريح، فالوحدة تعتمد في تعريفها على نفي الكثرة والكثرة تتألف أصلًا من مجموع وحدات، وبالتالي فإنّ تعريف الكثير بأنّه المجتمع من الوحدات فيه أخذ للوحدة في التعريف.

والملاحظة الثانية التي نود ذكرها أنّ الوحدة مساوقة للوجود، بمعنى أنّ كلّ ما يصدق عليه الوجود تصدق عليه الوحدة، وبعبارة أخرى فإنّهما يشتركان في ضرورة حيثية الصدق.

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **المشاعر**، الصفحة ١١.

(٢) الملا هادي السبزواري، **شرح المنظومة**، قسم الحكمة، الجزء ٢، الصفحة ٣٨٤.

(٣) ديناني، **قواعد كلى فلسفى در فلسفه اسلامى**، الجزء ١، الصفحة ٤٩.

(٤) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، الصفحة ١٣٨.



وهنا يُطرح السؤال التالي: إذا كانت الوحدة مساوقة للوجود فكيف يمكن أن ينقسم الوجود إلى الواحد والكثير؟ الطباطبائي يُجيب بأنّ للواحد اعتبارين: اعتبارٌ في نفسه من دون مقايسته مع المصاديق، وبهذا الاعتبار يُساوق الوجود، واعتبارٌ آخر مع مقايسته إلى الآحاد، ومع مقايسته هناك الواحد الذي لا ينقسم وغيره من الوحدات التي تنقسم، وبعبارة أخرى الوحدة كالوجود ذات مراتب تشكيكية، فكما أنّ الوجود يشمل جميع مراتبه كذلك الوحدة: «ونظير ذلك انقسام مطلق الوجود إلى ما بالقوى وما بالفعل، مع مساوقة ما بالفعل لمطلق الوجود [...] فكلّ ذلك من الاختلافات التشكيكية التي لحقيقة الوجود المشككة»[1].

الملاحظة الأخيرة هي أنّ للوحدة والكثرة لوازمًا، فمن لوازم الوحدة الهوهوية، ومن لوازم الكثرة الغيرية، والمراد من الهوهوية الاتحاد من جهة ما، مع الاختلاف من جهة ما، ولازم ذلك صحة الحمل بين كل مختلفين بينهما اتحاد ما، لأنّ من شرط الحمل وجود جهة واحدة ووجود جهة كثرة وبغير هذه الصورة لن يكون الحمل مفيدًا أو لن يتحقق الحمل أبدًا.

## العلة والمعلول

إذا ما قبلنا الكثرة في الموجودات وخلافًا لما يطرحه أهل الصوفية يطرح سؤال يبتني بقبوله كل العلوم والمعارف الإنسانية وهو: هل بين الموجودات ارتباط ما، بحيث يتوقف بعضها على الآخر؟ وبتعبير الفلاسفة المسلمين هل بين الموجودات علاقة العلية والمعلولية؟

أجمع الحكماء المسلمون أنّ بين الأشياء ارتباط وجودي بحيث يتوقف بعضها على بعض، سواء أكان هذا التوقف من قبيل الإيجاد أم من قبيل المعدات، وأقروا بقانون عرف فيما بعد بـ «قانون العلية»، ولا نريد هنا أن نبحث في المسائل المتعلقة بهذا القانون وما يترتب عليه والنزاع القائم بين الفلسفة الغربية والإسلامية في إثباته أو نفيه، بل ما يهمّنا هنا هو النظر إلى مفهوم العلّيّة وسبر أغوار نشأة هذا المفهوم وصدقيته.

---

(١) محمد حسين الطباطبائي، **تعليقة على الحكمة المتعالية**، الجزء ٢، الصفحة ٩٠.



لذلك من الممكن أن نسجل النقاط التالية:

١. إذا اعتبرنا أنّ جميع الإدراكات تنشأ وتنتهي إلى الحسّ، وليس للعقل أي فعالية في إنتاج المعارف، فإنّا لن نستطيع إثبات قانون العلّيّة فضلًا عن ضرورته، لأنّ كلّ ما يثبته لنا الحسّ هو وجود ظواهر متقارنة أو متعاقبة زمانيًّا ومكانيًّا[١].

٢. إذا صدّقنا بقانون العلية وضرورته لا ينبغي اعتباره أمرًا ذهنيًّا، ومن مقولاته كما فعل كانط، لأنّ ذلك سيجرّنا في النهاية إلى إنكار وجود هذا الارتباط والضرورة بين الموجودات الخارجية، وإلى إنكار نتائج العلوم التجريبية وفي الأخير إلى القول بالتصادف المحض بين الحوادث الواقعة[٢].

٣. لا يمكن فهم العالم وتفسيره تفسيرًا فلسفيًّا بدون اعتبار قانون العلّيّة، لأنّ القواعد التي نحصل عليها بعد التصديق به من أصل السنخية بين العلة والمعلول تفرض ضرورة تحقق المعلول عند وجود علته، ويترتب على ذلك عند الحكماء المسلمين امتناع التسلسل، وانتهاء العلل إلى علّة بالذات والنظر إلى العالم غير المتناهي على أنّه حقيقة واحدة وكاملة ترتبط أجزاؤه بشكل متناسب ومنسجم[٣].

أمّا كيف يتعرّف الذهن على مفاد أصل العلّيّة فقد تقدم الكلام بشيء من الاختصار عندما تحدثنا عن كيفية انتزاع المعقولات الثانية، وقلنا إنّ الإنسان يحصل على هذا المفهوم بالعلم الحضوري، ونزيد هنا أنّ أصل مفاد العلية «كلّ معلول فإنّه يحتاج إلى علة» هي قضية تحليلية يُستخرج مفهوم محمولها من مفهوم موضوعها، ومن هنا كانت هذه القضية من البديهيات المستغنية عن أي دليل وبرهان، لكنّ ذلك لا يدلّ على التصديق بوجود العلية في ما بين الموجودات؛ صحيح أنّ القضية المتقدمة هي قضية حقيقية لكنّها في الصدق في قوة القضية الشرطية.

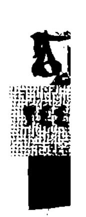
ينحلّ التصديق بمفاد أصل العلية في الحقيقة إلى قضيتين: الأولى بديهية تحليلية وقد تقدمَت والثانية «المعلولات الموجودة في الخارج تحتاج إلى علة» يتم الحصول عليها بداية بالعلم الحضوري حيث يتعرف الذهن عليها منذ اليوم الأول

---

(١) ديويد هاملين، **تاريخ معرفت شناسى**، الصفحة ٧٧.

(٢) محمد تقي المصباح اليزدي، **پاسداري از سنگرهاى ايدئولوژيك**، الصفحتان ١٤١ - ١٤٢.

(٣) مرتضى مطهري، **تعليقة أصول الفلسفة والمذهب الواقعي**، الجزء ٢، المقالة التاسعة، الصفحة ٢٣٢.



الذي يتأمل فيه الإنسان ذاته وأفعالها الذاتية كالعلم والإرادة، فيقارن بين أفعال النفس حيث يجد هذه الأفعال متعلقة ومرتبطة بنفسه في حين أنّ النفس غنية عنها، فينتزع من هذه المقايسة مفهوم العلة للنفس ومفهوم المعلول لأفعالها وفي المرحلة الثانية يُسري الإنسان هذه العلاقة على المصاديق المشابهة[1].

## الحدوث والقدم

الحدوث والقدم من المفاهيم الفلسفية البديهية والتي لا تعرف إلّا بشرح الاسم وقد جاء في تعريفهما أنّ القديم ما ليس مسبوق الوجود بالعدم، والحادث ما كان مسبوق الوجود بالعدم. يقول السبزواري:

**إذا الوجود لم يكن بعد العدم أو غيره فهو المسمى بالقدم**
**وإذا الحدوث منه بالخلاف صف بالحقيقي وبالإضافي**[2]

فهما من العوارض الذاتية للوجود بما هو موجود من غير حاجة إلى حيثية تقييدية أو تعليلية وينقسمان إلى أربعة أقسام:

١. الحدوث والقدم الزماني والمراد منه مسبوقية الشيء بالعدم الزماني مقابل القديم الذي ليس له أول زماني ويُعبّر عنه بالأزلي، وهذان المعنيان يصدقان في الأمور الزمانية التي هي مظروفة للزمان منطبقة عليه وهي الحركات والمتحركات[3].

٢. الحدوث والقدم الذاتي والمراد منه المفهوم الذي يصدق ذاتًا على الماهية سواء كانت من الجوهر أو العرَض، ويعني الحدوث الذاتي لا اقتضاء الماهية للوجود أو العدم لذاتها: «الحدوث الذاتي كون وجود الشيء مسبوقًا بالعدم المتقرر في مرتبة ذاته والقدم الذاتي خلافه»[4].

---

(١) المصدر نفسه، المقالة الخامسة، الصفحة ٢٢٣؛ أيضًا: محمد تقي المصباح، **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، الجزء ٢، الصفحات ٢٣ - ٢٦.

(٢) الملا هادي السبزواري، **شرح المنظومة**، قسم الحكمة، الجزء ٢، الصفحة ٢٨٥.

(٣) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، الصفحة ٢٣١.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٢٣٣.



وقد يعبّر الفلاسفة عن مسبوقية الحادث الذاتي بـ «ليسية الذات» مقابل مسبوقية الحادث الزماني بـ «مسبوقية الزمان».

٣. الحدوث والقدم بالحق: هذا النوع من الحدوث والقدم ابتكره صدر المتألهين وهو قائم على تحليله الخاص لواقع العلة والمعلول وأنّ مناط الحاجة إلى العلة هو الإمكان الفقري وليس الإمكان الذاتي، والذي هو لازم الماهية، فالحادثات هي المعلولات مقابل القديم بالحق والذي هو علة العلل: «الحدوث بالحق مسبوقية وجود المعلول بوجود علته التامة باعتبار نسبة السبق واللحوق بين الوجودين»[١].

٤. الحدوث والقدم الدهري: هذا القسم من مبتكرات السيد محمد الأسترآبادي المعروف بالميرداماد أستاذ صدر المتألهين، وهو قائم على تعيين ظرف وجود الأشياء، فظرف وجود الماديّات والمتحركات هو الزمان، وظرف ثبوت المجرّدات والثوابت هو الدهر.

والدهر مقدم على الزمان، فالحادث الدهري ما كان ظرف وجوده الزمان وبتعبير آخر ما كان زمانيًا، والقديم الدهري ما كان ظرف وجوده عالم الدهر، ودائمًا عالم الدهر مقدم على عالم الزمان، وعالم الملك - عالم الماديّات- مسبوق الوجود بالعدم الدهري لأنّه مسبوق الوجود بوجود الملكوت الذي وعاؤه الدهر سبقًا دهريًا[٢].

وأخيرًا هنا نوع خامس اختصّ به السبزواري وهو قائم على مبان عرفانية سماه الحدوث والقدم الاسمي حيث يقول:

**والحادث الاسمي الذي مصطلحي إن رسم اسم جا حديثٌ منمحي** [٣]

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) الملا هادي السبزواري، **شرح المنظومة**، قسم الحكمة، الجزء ٢، الصفحة ٢٩١.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٢٨٥.

## الوجوب والضرورة

يشكّل الوجوب والضرورة معنى واحدًا عندما يُؤخذان كمعقول ثانٍ فلسفي. والوجوب من أقسام المواد الثلاث وقد تقدم أنّ المواد الثلاث هي مفاهيم بديهية وأوّليّة التصوّر، وأي سعي لتعريفها إمّا يجرّ إلى الدور أو إلى التناقض. يقول السبزواري: «الضرورة واللا-ضرورة من المعاني البديهية التي ترتسم في النفس ارتسامًا أوّليًّا»[1].

الملاحظة المهمة التي ينبغي التوجه إليها هي الفرق بين هذا المعنى من الضرورة والتي هي من معقول ثانٍ فلسفي، وتسمى بـ «الضرورة الفلسفية» وتعنى بالواقع ونفس الأمر، وبين المعنى المأخوذ عندما نُلاحظ كيفية ثبوت المحمول للموضوع في القضايا المعقودة، وهو بحث منطقي وتسمى بالضرورة الذاتية، وقد قسم المنطقيون هذه الضرورة إلى عدة أقسام كالذاتية والوصفية والضرورة الوقتية[2]. ولا نريد هنا أن نتحدث عن هذا التقسيم المنطقي، فما يُهمنا هنا هو أنّ الفلاسفة عندما يبحثون عن المواد الثلاث يبحثون ذلك من جهة الوجود والموجود ويطرحون هذه المسألة من جهة العلاقة بين الماهية بالمعنى الأعم والوجود. فحيث يكون المحمول هو الوجود، فلا بدّ في كيفية حمله على الماهية أن يكون ضروريًّا أو ممكنًا أو ممتنعًا[3].

ويعتبر الحكماء الإلهيون أنّ مصداق الوجوب بالذات هو واجب الوجود، والوجوب بـ «الغير» هو في غير واجب الوجود من الممكنات، والامتناع بالذات هو في شريك الباري والمحالات، ويعتبر صدر المتألهين طبقًا لمبانيه من أنّ الوجود أصيل يجب أن تدور المواد الثلاث مدار الوجود، فالوجوب هو صفة الوجود الغني وما سواه يتصف بالإمكان، إذًا المواد هي صفات الوجود عنده وليس صفات الماهيات. يقول الملا صدرا:

«كل موجود لا يخلو من أن يكون بحيث يُنتزع من نفس ذاته بذاته الموجودية

---

(١) المصدر نفسه، الصفحات ٢٤٦ - ٢٤٨.

(٢) محمد رضا المظفر، **المنطق**، الجزء ٢، الصفحة ١٥٠.

(٣) مرتضى مطهري، **دروس فلسفية في شرح المنظومة**، الصفحة ٣٨.



بالمعنى العام الشامل للموجودات ويحكم بها عليه، أو لا يكون كذلك بل يفتقر في هذا الانتزاع إلى ملاحظة أمر وراء نفس الذات والحقيقة [...] فالأول هو مفهوم الواجب لذاته والثاني لا يكون ممتنعًا لذاته بعدما جعلنا المقسم الموجود فلنسمه ممكنًا»[1].

طبق هذا التحليل فإنّ جميع موجودات العالم ما سوى اللّه ممكنات والحق هو الموجود الواحد الضروري الذات.

## الحركة والزمان

كان الحكماء قبل الملا صدرا وبالأخص أتباع المدرسة المشائية يعتبرون الزمان أحد المقولات العشرة العرضية ومن الهيئات غير القارة، لأنّهم رأوا فيه وجودًا سيلانيًّا لا يحدث منه جزء إلا بزوال الجزء الذي يسبقه، فهو كمّ متصل مقابل الكميات المنفصلة، لكن بقي السؤال المحيّر حول سبب تقدم أجزاء الزمان وتأخرها وسبب تقدم الحوادث الواقعة في ظرف الزمان وتأخرها والتي يُعبّر عنها بالزمانيات.

وفي الجواب على ذلك يعتقد أغلب الحكماء أيضًا أنّ قبلية وبعدية أجزاء الزمان صفة ذاتية له، وتقدم الزمانيات وتأخرها بسبب الزمان، فهما صفتان عرضيتان للزمانيات، وحول دركه يعتقد ابن سينا أنّ كل عاقل وشعور يدرك حقيقة الزمان بالبداهة[2].

قدّم صدر المتألهين - بتوسيعه الحركة لتشمل الجوهر، واعتباره أنّ الحركات العرضية من الأين والكيف والوضع والكم ترجع في حقيقتها إلى حركة الجوهر- تفسيرًا آخر لحقيقة الزمان.

فالتقدم والتأخر من ذاتيات الموجودات المادية وبتعبير آخر لا تقع الحركة إلّا في العالم المادي والذي هو دائمًا في حالة خروج من القوة إلى الفعل. والزمان يُنتزع من الترتيب الذاتي للحوادث المادية فللماديّات تقدم وتأخر، وعندما ننظر إلى

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ١، الصفحتان ٨٦ - ٨٧.

(٢) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، الصفحات ٢٩ و٨٤ - ٨٥.



هذا التقدم والتأخر بشكل مستقل ننتزع منهما مفهوم الزمان[1].

لذا خلافًا للمتقدمين ليس للزمان وجود نفسي أو انضمامي في الخارج وإنّما من العوارض التحليلية لما هو معروضه بالذات، فهو موجود في الخارج بوجود منشأ انتزاعه، ويُشكّل أحد أبعاد الموجود المادي. يقول صدر المتألهين:

«بل الزمان من العوارض التحليلية لما هو معروضه بالذات، ومثل هذا العارض لا وجود له في الأعيان إلا بنفس وجود معروضه إذ لا عارضية ولا معروضية بينهما إلا بحسب الاعتبار الذهني»[2].

وإذا ما اعتبرنا الزمان مقدار الحركة، سنجد أنّ الاثنين يرضعان من ثدي واحد، فالحركة أيضًا مفهوم انتزاعي وعرض تحليلي كالزمان[3]. لذا لم يكن مفهوم الزمان والحركة مفاهيم ماهوية وإنّما باتا في مدرسة الحكمة المتعالية من المعقولات الثانية الفلسفية.

## النظم

نحن نعرف أنّ من أهم الأدلة على وجود الخالق هو برهان النظم والذي يتألف من مقدمتين: «صغرى» النظم موجود في عالم التكوين و«كبرى» لكلّ نظم ناظم، لكن ما يهمنا هنا هو النظر إلى ماهية النظم وتحقيق وجوده، فهل النظم من سنخ المفاهيم أم إنّه من سنخ الماهيات؟ وإذا كان من سنخ الماهيات فهل يتقوم برهان النظم؟

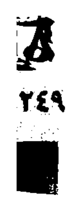
من الواضح أنّ النظم من سنخ المفاهيم لكنّه شبيه بالماهيات وهو من المعقولات الثانية الفلسفية. لكنّ المشكلة في تحقيق وجود هذا المفهوم؛ فإذا قلنا إنّ وجوده رابط في الخارج فهذا يعني أنّ أصل وجوده هو في الذهن، وعندها سيتهاوى أصل البرهان.

---

(١) عبد الكريم سروش، **نهاد نا آرام جهان**، الصفحة ٤٢.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء ٣، الصفحة ١٤١.

(٣) محسن كديور، «نحو وجود الزمان»، الصفحة ١٠٤.




ولا خروج من هذا الإشكال إِلّا بما جاء في آخر الفصل الرابع وحسب مبنى السيد الطباطبائي من أنّ ظرف الوجود الرابط سيتبع ظرفي العروض والاتصاف إن ذهنًا أو عينًا وعندما نقول إنّ عروضه ذهني واتصافه خارجي إنّما نعني به أنّه موجود في الخارج بوجود موضوعه لأنّ الوجودات الخارجية ليست على وتيرة واحدة في قوة الوجود[١].

إذًا إنّ النظم موجود في الخارج بوحدة حقيقية، فهو ليس كالتركيبات الصناعية أو الاعتبارية، ويحصل عليه الذهن نتيجة المقايسة بين الروابط الوجودية للموجودات الخارجية بناء على أصالة الوجود. لذلك كان له وجود حقيقي في الخارج ويصح به الاستدلال على إثبات الخالق.

ولأنّ النظم عبارة عن هذه الروابط الوجودية بين الأشياء لذا لن تكون صغرى مقدماته حسية، فضلًا عن كبراها[٢].

## العلم

عود على بدء: من أهم المسائل الفلسفية وأعقدها قديمًا وحديثًا مسألة العلم والبحث عن حقيقته ونحو وجوده، ولعله أيضًا من أهم مباحث هذه الأطروحة وآثارها هو ما تقدم من البحث المفصل في تحديد ماهيته. وما خلصت إليه هذه الدراسة أنّه من سنخ الوجود، حقيقته مجرّدة جمعية، واتحاد العاقل والمعقول متفرع على تبيين حقيقته، ومفهومه كالوجود بديهي وهو من المعقولات الثانية الفلسفية، ومن أهم آثار هذا المبنى تبيين حقيقة العلم الإلهي بذاته المقدسة ومخلوقاته والذي يحتاج بالطبع إلى دراسة مستقلة، لكنّ حقيقة العلم كمبنًى هو ما عملنا على تحقيقه في هذه الأطروحة.

---

(١) الفصل الرابع من هذه الرسالة، الصفحة ١٦٦.

(٢) جوادي آملي، **تبيين براهين إثبات وجود خدا**، الصفحة ٢٨.



# لائحة المصادر والمراجع

**الكتب:**


- أرسطو، **أرغنون**، ترجمة أديب سلطاني، تهران: الطبعة ١، ١٢٧٨ هجري شمسي.

______،**ميتافيزيك**، ترجمة شرف الدين الخراساني، تهران: نشر گفتار، ١٣٦٧ هجري شمسي.

- ابن سينا، حسين بن عبد اللّه، **رسالة في القوى النفسانية**. القاهرة: ١٩٥٢.

______، **رسائل عيون الحكمة**، لا مكان: لا تاريخ.

______، **رسالة في معرفة النفس الناطقة**، القاهرة: ١٩٥٢.

______،**المباحثات**، تحقيق: محسن بيدارفر، قم: انتشارات بيدار، الطبعة ١، ١٤١٣ هجري قمري.

______، **الإشـارات والتنبيهات**، تحقيق سليمان دنيا، القسم الثاني، بيروت: مؤسسة النعمان، ١٩٩٢.

______، **الشفاء، الطبيعات**. قم: منشورات كتابخانه سيد مرعشي نجفي، ١٤٠٤ هجري قمري.

______، **النجاة**، تصحيح الدكتور ماجد فخري، بيروت: منشورات دار الأفاق الجديدة، الطبعة ١، ١٩٨٥.

______، **الإلهيات من كتاب الشفاء**، تحقيق حسن زاده آملي، قم: دفتر تبليغات إسلامى، الطبعة ١، ١٤١٨ هجري قمري.

______، **النفس**، من كتاب الشفاء، تحقيق حسن زاده الآملي، قم: مطبعة الإعلام الإسلامي، الطبعة ١، ١٤١٧ هجري قمري.

ـــــــ، **التعليقات**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، لا مكان، لا تاريخ.

ـــــــ، **المبدأ والمعاد**، تهران: انتشارات مؤسسة مطالعات إسلامی دانشگاه مك گيل، الطبعة ١، ١٣٦٣ هجري شمسي.

- الأبهري، أثير الدين، **تنزيل الأفكار**، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مك گيل شعبه تهران، الطبعة ١، ١٣٥٣ هجري شمسي.

- الإيجي، عضد الدين، **المواقف** نقلًا عن: **شرح المواقف**، الجزء ٢، قم: أمير، الطبعة ١، ١٣٧٠ هجري شمسي.

- آيتى، محمد إبراهيم، **مقولات وآراء مربوط به آن**، تهران: انتشارات دانشگاه تهران الطبعة ٢، ١٣٧١ هجري شمسي.

- آشتيانى، جلال الدين، **شرح حال وآراى فلسفي ملا صدرا**، قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، الطبعة ٤، ١٣٨٠ هجري شمسي.

- الآملي، حسن زاده، **النور المتجلي في الظهور الظلي**، قم: مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة ١، ١٤١٧ هجري قمري.

- أفلاطون، **رسالة فيدون، محاورات أفلاطون**، ترجمة زكي نجيب محمود، القاهرة: لجنة التأليف والنشر والترجمة، ١٩٣٧.

ـــــــ، **جمهورية أفلاطون**، ترجمة حنا خباز، بيروت: دار القلم، لا تاريخ.

- اشكورى، محمد فنائى، **معقول ثاني**، قم: مؤسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى (قد)، الطبعة ١، ١٣٧٥ هجري شمسي.

- بدوي، عبد الرحمن، **الموسوعة الفلسفية**، الجزآن ١و ٢. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة ١، ١٩٨٤.

- التفتازاني، سعد الدين، **شرح المقاصد**، تحقيق عبد الرحمن عميرة، الجزء ١، بيروت: عالم الكتب، الطبعة ١، لا تاريخ.

- البغدادي، عبد القاهر، **أصول الدين**، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة ٢، ١٩٨١.

- جوادي آملي، **نظرية المعرفة في القرآن**، ترجمة دار الإسراء للتحقيق والنشر، بيروت: دار الصفوة، الطبعة ١، ١٩٩٦.

______، **رحيق مختوم، شرح الحكمة المتعالية**، الجزء ٤، قم: مركز نشر إسراء، الطبعة ١، ١٤١٧ هجري قمري.

- الجرجاني، علي بن محمد، **شرح المواقف**، الجزآن ١و ٢، قم: انتشارات الشريف الرضي، الطبعة ١، ١٤١٢ هجري قمري.

- الحاج حسن، علي، **روش شناسى وساختار معرفتى حكمت متعاليه**، رسالة دكتوراه، دانشگاه تهران: دانشكده الهيات ومعارف اسلامى، ١٣٨٢ هجري شمسي.

- حائري مازندراني، محمد صالح، **حكمت أبو علي سينا**، الجزء ٤، لا مكان: نشر محمد، الطبعة ٤، ١٣٦٦ هجري شمسي.

- الحلي، حسن بن يوسف، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، تصحيح الأستاذ حسن زاده الآملي، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، لا تاريخ.

______، **الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد**، قم: انتشارات بيدار، الطبعة ٥، ١٤١٣ هجري قمري.

- ديناني، غلام حسين إبراهيمي، **قواعد كلى فلسفي در فلسفه اسلامى**، الجزآن ١و ٢، تهران: پژوهشگاه علوم انساني ومطالعات فرهنگى، الطبعة ٣، ١٣٨٠ هجري شمسي.

- ديورانت، ول، **قصة الفلسفة**، ترجمة الدكتور فتح الله محمد المشعشع، بيروت: مكتبة التعارف، الطبعة ٦، لا تاريخ.

______، **تاريخ فلسفه**، ترجمة عباس زرياب خوبى، لا مكان: شركت دانش، الطبعة ٧، ١٣٦٢ هجري شمسي.

- ديل، هالينگ، **تاريخ فلسفه غرب**، ترجمة عبد الحسين آذرنگ، تهران: ققنوس، ١٣٨٢ هجري شمسي.

- الرازي، محمد بن عمر، **المباحث المشرقية**، تحقيق وتعليق محمد المعتصم بالله البغدادي، الجزآن ١و ٢، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة ١، ١٩٩٠.




- الرازي، قطب الدين، **المحاكمات، الإشارات والتنبيهات مع الشرح**، الجزء ١، تهران: دفتر نشر كتاب، الطبعة ١، ١٣٧٧ هجري قمري.

- راسل، برتراند، **تاريخ فلسفه غرب**، ترجمة نجف دريابندرى، [تهران]: انتشارات پرواز، لا تاريخ.

- الزنوزي، الحكيم آقا علي المدرس، **رسالة في الوجود الرابطي**، منشورة في **مجلة المفيد**، العدد ٧، لا تاريخ.

______، **الأنوار الجلية**، لا مكان: لا تاريخ.

- السهروردي، شهاب الدين. **حكمة الإشراق، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق**، تصحيح ومقدمة هنري كوربن، تهران: مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگى، ١٢٧٢ هجري شمسي.

______، **المشارع والمطارحات، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق**، تصحيح ومقدمة هنري كوربن، تهران: انتشارات انجمن فلسفه ايران، الطبعة ١، ١٣٩٦ هجري قمري.

______، **التلويحات، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق**، تصحيح ومقدمة هنري كوربن، تهران: انتشارات انجمن فلسفه ايران، الطبعة ١، ١٣٩٦ هجري قمري.

- السبزواري، الملا هادي، **شرح المنظومة**، تحقيق حسن زاده الآملي، الجزء ٥، قم: نشر ناب، الطبعة ١، ١٩٩٢.

______، **شرح منظومة**، تحقيق حسن زاده الآملي، الجزء ١، قم: نشر ناب، الطبعة ١، ١٩٩٢.

- سروش، عبد الكريم، **نهاد نا آرام جهان**، إيران: نشر صراط، ١٣٦٩ هجري شمسي.

- سجادي، جعفر، **مصطلحات فلسفى صدر الدين شيرازى**، تهران: نهضت زنان مسلمان، الطبعة ٢، ١٣٦٠ هجري شمسي.

- السبحاني، جعفر، **نظرية المعرفة**، قم: المركز العالمي للدراسات الإسلامية، الطبعة ١، ١٤١١ هجري قمري.

- الشيرازي، قطب الدين، **شرح حكمة الإشراق**، لا مكان: لا تاريخ.

- الشيرازي، صدر الدين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الأجزاء ١-٤، و٨، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة ٣، ١٩٨١.

______، **رسالة التصوّر والتصديق**، مطبوعة بمعيّة **الجوهر النضيد**، تحقيق زقزوق، محمود حمد، في سلسلة **دراسات في الفلسفة الحديثة**، القاهرة: دار الفكر العربي، الطبعة ٣، ١٩٩٣.

______، **منطق نوين، ترجمة وشرح كتاب اللمعات المشرقية في الفنون المنطقية**، ترجمة وشرح عبد المحسن مشكاة الديني، تهران: انتشارات آكاه، ١٢٦٠ هجري شمسي.

______، **مفاتيح الغيب**، تهران: مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگى، الطبعة ١، ١٣٦٣ هجري شمسي.

______، **الشواهد الربوبية**، مشهد: المركز الجامعي للنشر، الطبعة ٢، ١٩٨١.

______، **المبدأ والمعاد**، ترجمة أحمد بن محمد الحسيني أردكانى، إيران: مركز نشر دانشگاهى، ١٣٦٢ هجري شمسي.

______، **رسائل فلسفى**، قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، الطبعة ٢، ١٣٦٢ هجري شمسي.

______، **المشاعر**، تهران: كتابخانه طهورى، الطبعة ٢، ١٣٦٢ هجري شمسي.

- شقير، محمد علي، **نظرية المعرفة عند صدر الدين الشيرازي**، رسالة دكتوراه، بيروت، الجامعة اللبنانية، قسم الفلسفة، ١٩٩٦.

- الصدر، السيد محمد باقر، **فلسفتنا**، لا مكان: المجمع العلمي للشهيد الصدر، الطبعة ٢، ١٤٠٨ هجري قمري.

- صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي**، الجزء ٢، بيروت: دار الكتاب اللبناني، لا تاريخ.

______، **تاريخ الفلسفة العربية**، بيروت: الشركة العالمية للكتاب، لا تاريخ.

- الطوسي، نصير الدين، **شرح الإشارات والتنبيهات**، تحقيق سليمان دنيا، القسم الثاني، بيروت: مؤسسة النعمان، ١٩٩٢.

______، **تلخيص المحصل**، تحقيق: عبد اللّه نوراني، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامى دانشگاه ملك كيل، ١٣٥٩ هجري قمري.



______، **تعديل المعيار في نقض تنزيل الأفكار**، تحقيق: عبد اللّه نوراني، لا مكان: لا تاريخ.

______، **أساس الاقتباس**، به تصحيح مدرس رضوى، تهران: انتشارات جامعة تهران، ١٣٦١ هجري شمسي.

– الطباطبائي، محمد حسين، **نهاية الحكمة**، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة ١١، ١٤١٥ هجري قمري.

______، **أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، الطبعة ٢، ١٩٨٨.

______، **بداية الحكمة**، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، لا تاريخ.

______، **رسائل سبعة**، قم: بنياد علمى و فكرى استاد علامه طباطبائى، ١٣٦٢ هجري شمسي.

______، **رسالة التشيع في العالم المعاصر**، بيروت: مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ١٤١٨ هجري قمري.

______، **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء ١، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة ١، ١٩٩١.

– عبد الرحمن مرحبا، محمد، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، الطبعة ١، ١٩٩٣.

______، **خطاب الفلسفة العربية الإسلامية**، بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ١٩٩٣.

– العُشاقي الأصفهاني، حسين، **وعاية الحكمة في شرح نهاية الحكمة**، قم: جابخانه نهضت، الطبعة ١، ١٤١٤ هجري قمري.

– عليزاده، بيوك، **رسالة دكتوراه في اتحاد العاقل والمعقول عند الملا صدرا**، تهران: جامعة الإمام الصادق، ١٣٦٠ هجري شمسي.

– الغزالي، أبو حامد، **المستصفى**، الجزء ١، مصر: المطبعة الأميرية، الطبعة ١، ١٣٢٢ هجري شمسي.

______، **معيار العلم**، مصر: دار المعارف، الطبعة ٢، ١٩٦٠.

- الفارابي، أبو نصر، **الجمع بين رأي الحكيمين**، لا مكان، لا تاريخ.

______، **المنطقيات**، الجزء ١، قم: منشورات مكتبة آية اللّه المرعشي النجفي، ط، ١٤٠٨ هجري قمري.

______، **رسالة في العقل**، بيروت: دار المشرق، الطبعة ١، ١٩٨٢

- فولكيه، پل، **فلسفه عمومى**، ترجمة يحيى مهدوي، تهران: دانشگاه تهران، ١٣٦٦ هجري شمسي.

- فخري، ماجد، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة ١، ١٩٩١.

- قراملكي، أحد فرامرز، **رسالة دكتوراه في تحليل القضايا**، طهران: جامعة طهران، كلية الإلهيات، ١٣٧٣ هجري شمسي.

- كريسون، أندريه، **تيارات الفكر الفلسفي**، ترجمة نهاد رضا، بيروت: منشورات عويدات، الطبعة ٢، ١٩٨٢.

- القوشجي، علاء الدين علي بن محمد، **شرح التجريد**، الطبعة الحجرية، لا مكان: لا تاريخ.

- قزوينى، علامة رفيعي، **اتحاد عاقل معقول**، مقدمه وتعليقات: حسن زاده الآملي، مركز انتشارات علمى وفرهنكى، لا تاريخ.

- كاپلستون، فردريك، **تاريخ فلسفه**، ترجمة سيد جلال الدين مجتبوي، الجزء ١، تهران: انتشارات سروش، الطبعة ٥، ١٣٧٥.

- كرم، يوسف، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، بيروت: دار القلم، طبعة جديدة، لا تاريخ.

- مجتهدى، كريم، **فلسفه در قرون وسطى**، تهران: مؤسسة انتشارات أمير كبير، الطبعة ١، ١٣٧٥ هجري شمسي.

- كوليه، اوزاليد، **مقدمه اى بر فلسفه**، ترجمة أحمد آرام، لا مكان: لا تاريخ.




- الميرداماد، محمد بن محمد، **الأفق المبين**. طهران: نسخة خطية في جامعة طهران، لا تاريخ.

______، **تعليقات منطقية، منطق ومباحث الألفاظ**، تهران، جامعة طهران، ١٣٧٠ هجري شمسي.

- المصباح، محمد تقي، **شرح نهاية الحكمة**، الجزء ٢، قم: مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى (قد)، الطبعة ١، ١٣٧٦ هجري شمسي.

______، **تعليقة على نهاية الحكمة**، قم: مؤسسة طريق الحق، الطبعة ١، ١٤٠٥ هجري قمري.

______، **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، ج ١، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٩٩٠.

- مطهري، مرتضى، **مجموعه آثار**، الأجزاء ٢، ٥، ٩ و١٣، تهران: انتشارات صدرا، الطبعة ٣، ١٣٧٢.

______، **شرح المنظومة**، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، تهران: مؤسسة البعثة، الطبعة ١، ١٤١٣ هجري قمري.

______، **دروس فلسفية في شرح المنظومة**، ترجمة الشيخ مالك وهبي، الجزء ٢، بيروت: شركة شمس المشرق، الطبعة ١، ١٩٩٤.

______، **تعليقة أسس الفلسفة والمذهب الواقعي**، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، الجزء ١ و الجزء ٢. بيروت: دار التعارف، الطبعة ٢، ١٩٨٨.

______، **تعليقة أصول الفلسفة والمذهب الواقعي**، ترجمة عمار أبو رغيف، الجزء ٢، بيروت: مؤسسة أم القرى، الطبعة ١، ١٤٢١ هجري قمري.

______، **مقالات فلسفى**، قم: انتشارات صدرا، الطبعة ١، ١٣٧٣ هجري شمسي.

- المظفر، محمد رضا، **المنطق**، الجزء ٢، النجف: مطبعة النعمان، الطبعة ٣، ١٩٦٨.

- مصطفوي، سيد حسن، **شرح الإشارات والتنبيهات**، تهران: الفصل الدراسي الثاني عام ١٣٧٥ هجري شمسي، جامعة الإمام الصادق.

- **موسوعة لالاند الفلسفية**، الجزء ١، الجزء ٢و الجزء ٣، لا مكان: لا تاريخ.

– **الموسوعة الفلسفية العربية**، لا مكان: معهد الإنماء العربي، الطبعة ١، ١٩٨٦.

– هاملين، ديويد، **تاريخ معرفت شناسی**، ترجمة شاهپور اعتماد، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی ومطالعات فرهنگی، الطبعة ١، ١٣٧٤ هجري شمسي.

– اللاهيجي، عبد الرزاق، **شوارق الإلهام**، الطبعة الحجرية، لا تاريخ.

– اللوكري، أبو العباس، **بيان الحق بضمان الصدق، المنطق**، تصحيح د. إبراهيم ديباجي، لا مكان: لا تاريخ.

– يزدي، مهدی الحائری، **كاوشهای عقل نظری**، تهران: انتشارات امير كبير، الطبعة ٢، لا تاريخ.

**المقالات:**

– أكبريان، د. رضا، «وجود از ديدگاه ابن سينا وملا صدرا». **خردنامه صدرا**، عدد ١٨.

– بهشتي، أحمد، «مواد ثلاث امور واقعی يا اعتباری»، **خرنامه صدرا**، عدد٢.

– حقيقی، علی رنجبر، «معرفت شناسی حضوري»، **كيهان انديشه**، ٧٣.

– ديباجي، محمد علي، «سوفيستها: آراء وأفكار ومعرفت شناسی»، **كيهان انديشه**، ٦٩، ١٢٧٠ هجري شمسي.

– رضائی، محمد علي، «دليل نظريه مطابقت در حكمت متعاليه – الجزء ١»، تهران: **مجموعه مقالات همايش جهانی حكيم ملا صدرا**، بنياد حكمت اسلامی ملا صدرا، الطبعة ١، ١٣٧٨ هجري شمسي.

– روضاتی، سيد محمد، «نقد وبررسی نظريه ملا صدرا درباره ادراك مفاهيم كلی»، تهران: **مقالات وبررسيها**، دفتر ٧٢، زمستان ٨١ هجري شمسي.

– طاهري، صدر الدين، «وجود ذهنی در فلسفه صدر المتألهين»، **خردنامه صدرا**، عدد ٢٨.

– عليزاده، بيوك، «در آمدی به معرفت شناسی»، **ندای صادق**، عدد ٨.



______، «كراس اتحاد العاقل والمعقول»، جامعة الإمام الصادق، رقم الكراس ٧٥.

- عبدى، حسن، «تقسيم تحليلى وتركيبى قضايا»، **مجله معرفت**، العدد ١.

- المصباح، محمد تقي، «ارزش شناخت»، **دومين يادنامه علامه طباطبائى**، لا تاريخ.

- مصطفوي، السيدة زهراء، «اتحاد عاقل ومعقول»، **خرد نامه صدرا**، عدد ٣٦.

- قراملكى، أحد فرامرز، «بداهت تصوّرات حسى نزد انديشمندان مسلمان»، **مقالات وبررسيها**، دفتر ٧٢، زمستان ٨١.

- مؤمنى، ناصر عرب، «نقدى بر وجود ذهني از ديدگاه صدر المتألهين – الجزء ١»، تهران: **مجموعه مقالات همايش جهانى حكيم ملا صدرا**، بنياد حكمت اسلامى ملا صدرا، الطبعة ١، ١٣٧٨ هجري شمسي.

## ■ سلسلة دراسات صدرائية ■

■ **كسر أصنام الجاهلية**

**صدر الدين الشيرازي؛** تحقيق حسين قشاقش.

١٩٨ صفحة، ٢٤/١٧ سم.

■ **رسالة الأصول الثلاثة**

**صدر الدين الشيرازي؛** تحقيق أحمد ماجد.

٣٤١ صفحة، ٢٤/١٧ سم.

■ **فلسفة صدر المتألهين: المباني والمرتكزات**

**مجموعة من الباحثين.**

١٨١ صفحة، ٢١/١٤ سم.

■ **الحكمة المتعالية والملا صدرا**

**محمد الخامنئي.**

١٨٤ صفحة، ٢٤/١٧ سم.

■ **مساءلة الوجود على ضوء الواقعية الصدرائية**

**مجموعة من الباحثين؛** تحقيق حسن بدران.

٢٠٨ صفحات، ٢١/١٤ سم.

■ **رسالة الحكمة العرشية**

**صدر الدين الشيرازي؛** تحقيق وتعليق عبد الجواد الحسيني.

٢٢٧ صفحة، ٢١/١٤ سم.

■ **نظرية المكان الطبيعي: دراسة في فلسفة صدر الدين الشيرازي**

**أحمد عبد السادة زوير.**

٢٨٨ صفحة، ٢١/١٤ سم.

■ **البنية المعرفية لفلسفة الوجود في مدرسة الحكمة المتعالية**

**حسين صفي الدين.**

٢٦٤ صفحة، ٢١/١٤ سم.

# البنية المعرفية لفلسفة الوجود
# في مدرسة الحكمة المتعالية

ذهب الفلاسفة إلى أن امتياز الذهن البشري مقابل سائر الموجودات إنما يتجلى في قدرة الإنسان على صياغة الكلّيات، إلا أننا نجد أن الأصح القول إن الأهمية البالغة للذهن البشري تكمن في إدراك الإنسان للمعقولات الثانية، لأن منها فقط يستطيع أن يستنتج قضايا ضرورية من المفاهيم الكلية، وبها فقط يستطيع أن يصوغ أقيسةً ويستنتج منها، ويأتي بمعلوم جديد، ويتوفّر على فكر منطقي يؤمن له فلسفةً حقيقيةً.

إلا أن هناك أسئلة كثيرةً يمكن طرحها حول هذه المعقولات؛ أهمها أنه كيف يمكن أن نكشف حقيقةً، بمساعدة معانٍ ذهنية محضة، لا مصداق لها في الخارج ولم تؤخذ منه؟ وهل هذه المعاني تتصل بالخارج بطريقة من الطرق؟ وإذا كانت ذهنيةً محضةً فكيف يمكننا الاعتماد عليها في معرفة عالم الواقع وكشفه؟

وهناك نوعٌ آخر من المعقولات لا استقلال لها في الوجود ولا حتى في المفهومية، فلا يمكن تصوّرها من دون تصوّر غيرها، وهي المفاهيم الحَرفية؛ لكن بالرغم من أنها مجرّد روابط إلّا أنّ لها دورًا كبيرًا فى ربط المعاني والمفاهيم المستقلّة. ولعلّ الفرق بين الإنسان والحيوان ليس في تصوّره المفاهيم المستقلة وإنما في المفاهيم والروابط غير المستقلة، فما هي هذه الروابط التي تشكّل أساس التفكير الفلسفي؟

هذه الأسئلة وغيرها مما يرتبط بها هي محل البحث في هذه الدراسة.


ISBN 978-614-440-089-0

